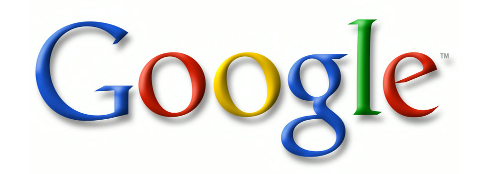
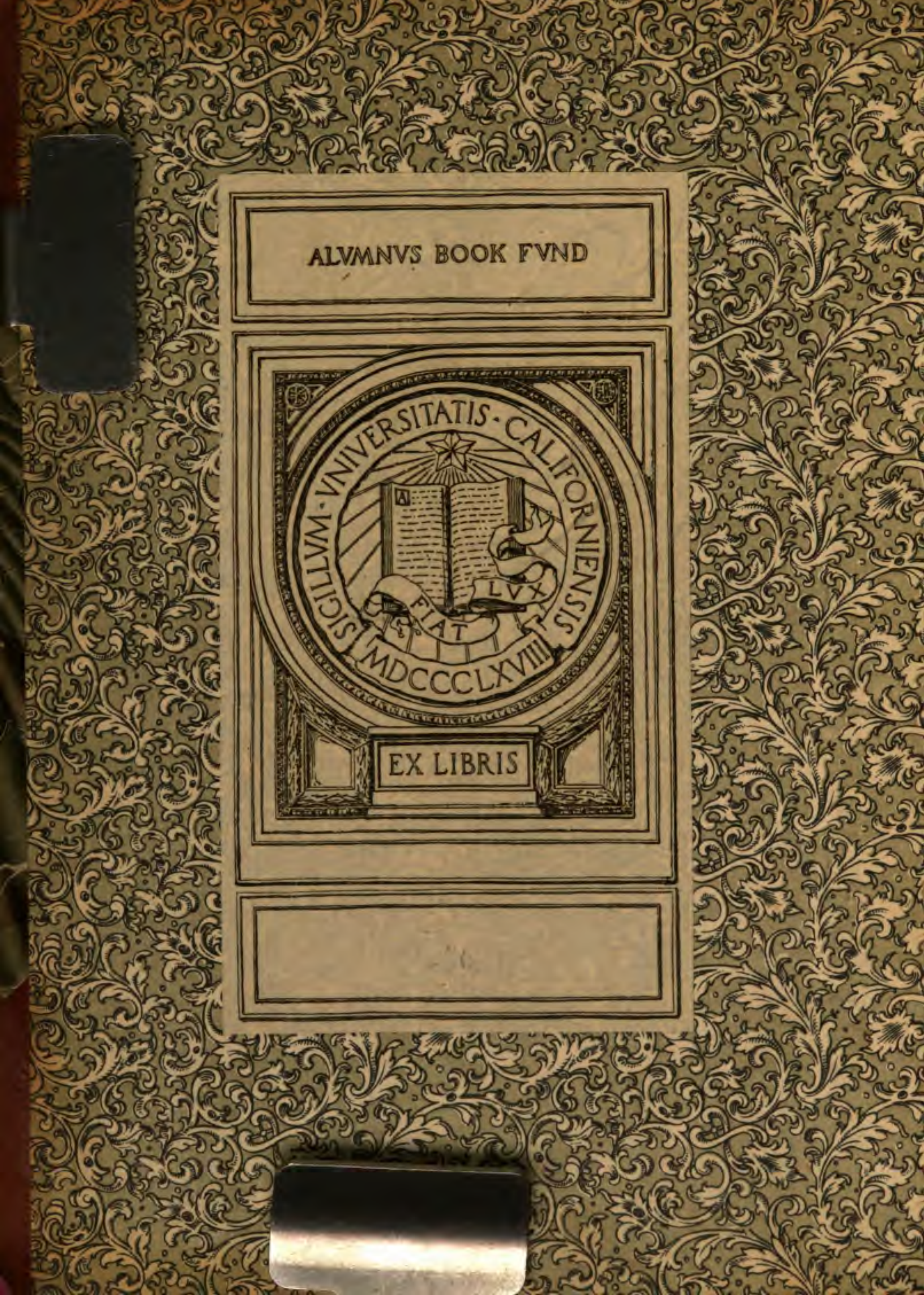
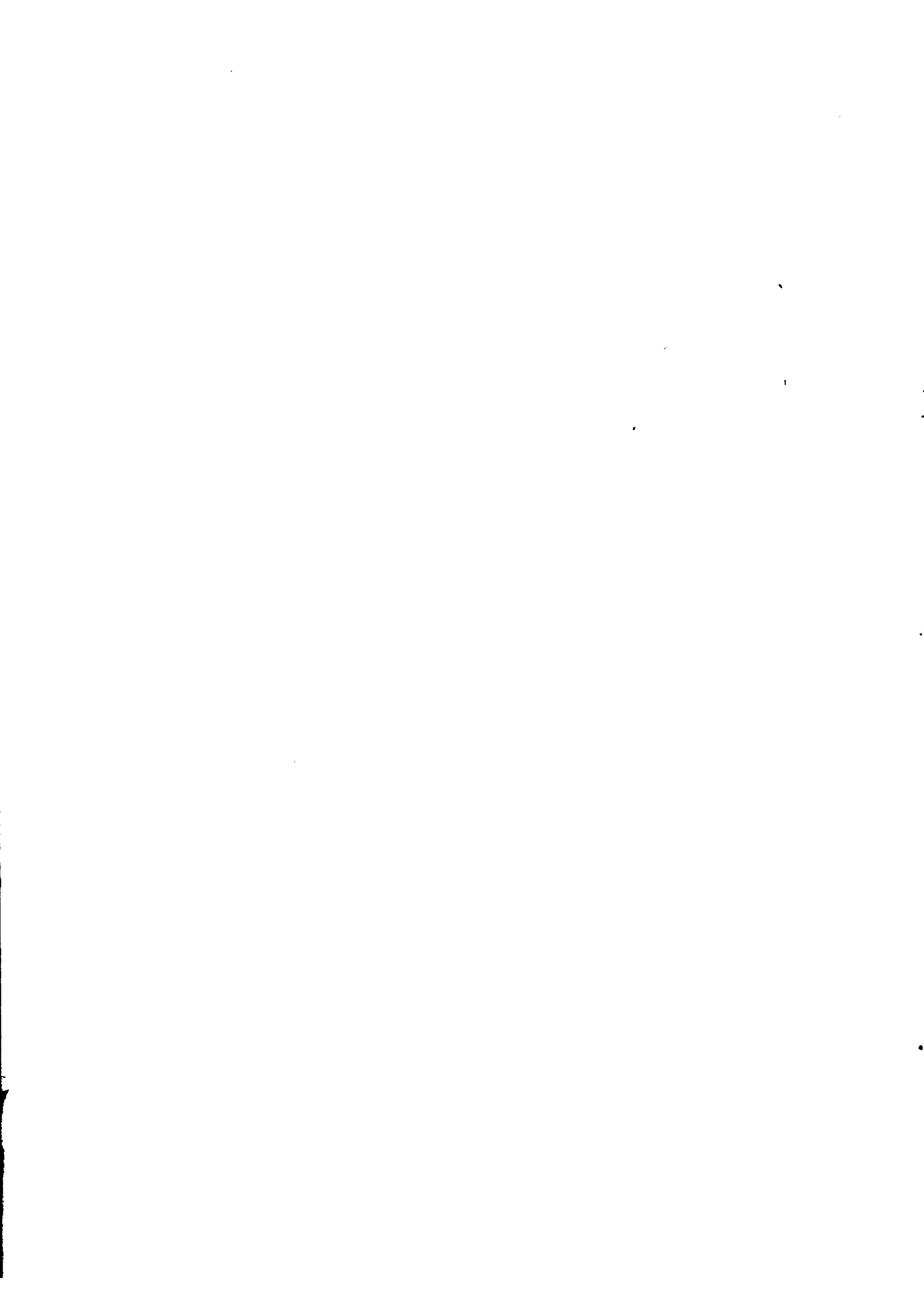



UC-NRLF
$B 45 770







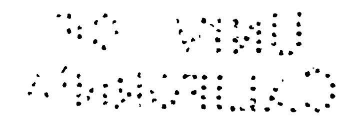
LEOPOLD ZIEGLER

DER ABENDLÄNDISCHE RATIONALISMUS UND DER EROS



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

VON DIESEM BUCHE WURDEN 20 EXEMPLARE ZUM PREISE VON JE 20 MARK AUF BÜTTEN-PAPIER ABGEZOGEN, IN PERGAMENT GEBUNDEN UND HANDSCHRIFTLICH NUMERIERT



INHALT

Seite

Vorwort IV

I. Der Rationalismus der Antike und sein Erkenntnisproblem 1

II. Die Vollendung des antiken Rationalismus in Plotin 49

III. Der Übergang bis zum modernen Rationalismus des Cartesius 72

IV. Zwei neue Grundgedanken 79

V. Kant und die Metaphysik als transzendentale Kategorienlehre 89

VI. Die Zusammenhänge der drei nachkantischen Systeme 120

VII. Hegels Phänomenologie des Geistes und das absolute Wissen 161

VIII. Der Zusammenbruch des deutschen Rationalismus in der hegelschen Philosophie 193

IX. Die Tragödie des Platonismus und ihr Ergebnis für die Philosophie 216

VORWORT

„Ich wollte dieses Leben
Durch ein unendlich Streben
Zur Ewigkeit erhöh'n" — —
Wilhelm Schlegel



ie vorliegende Arbeit ist keine im engeren Sinne geschichtliche. Um eine solche zu sein, fehlt ihr vor allem die beabsichtigte Vollständigkeit. Von den vielen Denkern, die sich in Europa während langer Jahrhunderte, ja, während Jahrtausenden, zum Rationalismus bekannt und ihn zu fördern gemüht haben, sind nur wenige behandelt worden, und diese wenigen durchaus unvollständig. Das liegt an der Art und Weise, wie hier die Frage gestellt wurde. Es handelt sich um den grundsätzlichen Entwickelungsgang, welchen ein Problem der Philosophie genommen hat, um die wenigen unbedingt entscheidenden Wandlungen, die ihm durch einige größte Denker widerfahren sind; — nicht um die Darstellung oder gar Wiedergabe der Lebensarbeit dieser Denker selbst. Keine Geschichte des Rationalismus, etwa in der Anlage von Friedrich Albert Langes Geschichte des Materialismus, ist geplant gewesen, sondern die Beantwortung einer Frage, die früher oder später jeden einmal beunruhigt, der sich überhaupt mit Philosophie abgibt und der einmal verwundert vor der verworrenen Mannigfaltigkeit ihrer Meinungen, Glaubenssätze, Lehren und Lehrsysteme gestanden hat. Es ist die Frage: „was ist eigentlich mit all diesen harten Kämpfen, Widerstreiten, Entwickelungen und Anstrengungen erreicht worden, was kommt in der Geschichte des spekulierenden

Gedankens zum Ausdruck?" Es ist sonach gleichsam eine Philosophie über die Geschichte der Philosophie, die gewünscht wird und die wenigstens über einen gewissen Teil der geschichtlichen Philosophie zu geben in der Absicht des Verfassers lag.

Denn mit der an sich richtigen und auch notwendigen Belehrung, daß dieser Denker Dieses und jener Jenes erdacht und verbreitet habe, daß einst Thales im Wasser und Anaxagoras im Nus das Urwesen des Welt erkannt zu haben glaubten, — mit all diesen Tatsachen kommen wir heute nun nicht mehr von der Stelle. Wir sind bestrebt, nicht nur das „Daß" der philosophischen Geschichte zu wissen, sondern das „Warum" ihrer Entstehung, den Beweggrund ihrer besonderen Gestaltungen, zu erkennen. Die Philosophie ist ungleich mehr als die übrigen Wissenschaften abhängig von der Art, dem Willen und den Neigungen des sie erfindenden Menschen; indem sie willkürlicher und unabhängiger von einem sicheren Objekte zu sein scheint, indem sie ferne und entlegene Wege betritt, welche dem gewohnten Gange wissenschaftlicher Forschung entfremdet sind, bedarf sie zweifellos einer inneren Rechtfertigung, gleichsam eine Zurückführung ihrer krausen und verschlungenen Ornamente auf die einfachen und bekannten Urformen geometrischer Elementargebilde. Wir sehen, wie die Weltbilder der Philosophen bedingt sind durch allgemeine Zeitideen und persönliche Charakterveranlagung, wir finden das ersehnte rein Wissenschaftliche bei ihnen verändert, umgeformt, wo nicht mißhelligt und getrübt durch die intellektuellen Leidenschaften des philosophierenden Geistes. Sind das lauter Schwierigkeiten, die bei den anderen Wissenschaften kaum beachtet zu werden brauchen, so haben sie hier nur zu oft einer Würdigung metaphysischer Gedanken und Errungenschaften behindernd das Verständnis genommen. —

Ziehen wir dieses Allgemeinere alles in betracht, so ergeben sich für uns selbst aus unserer Aufgabe zwei Grundfragen: *Was* strebte der abendländische Rationalismus zu erkennen? Und: *Auf welche Weise* suchte er sich diesem Gegenstande seiner besonderen Erkenntnis zu nähern, ihn zu fassen, ihn ganz und gar zu begreifen? Die Betrachtung dieser Fragen genügt, um den Rationalismus sofort als eine durchaus eigenartige, bestimmte Geistesrichtung verstehen zu lassen. Sowohl der Inhalt und das Ziel seiner Lehre sind von außerordentlicher Art, wie auch die Methode, wodurch er sich diesem Ziel anzunähern gesucht hat. Gleichsam mit *einem* kühnen und ernsten Entschluß hat Platon als das Ziel philosophischer Erkenntnis das Allgemeine oder das *Ewige* hingestellt. Was das wissenschaftliche Denken der europäischen Philosophie jeweils unter diesem Allgemeinen und Ewigen verstand, um eine hinlängliche Erkenntnis von ihm zu gründen und zu befestigen, das ist die Antwort, die auf unsere erste Frage zu geben sein wird. Und kaum weniger kühn und paradox als dieser *Inhalt* der rationalen Philosophie ist die *Methode*, die ihr derselbe Denker vorgezeichnet hat und die in dem endigt, was wir hier Eros oder intellektuale Anschauung nennen werden. Diese Methode ist fortwährend die offene oder versteckte Erkenntnisart des Rationalismus geblieben und ist unlöslich mit seinem inhaltlichen Grundproblem eins geworden. Warum wir aber das mystische Verfahren einer Intellektualanschauung gerade mit dem Namen des alten hellenischen Liebesgottes, des ἔρως, bezeichnet haben: das hoffen wir im Verlaufe unserer Untersuchungen nicht nur zu rechtfertigen, sondern als eine gebotene Notwendigkeit zu erweisen.

Für die *Wissenschaft* hat demnach der abendländische Rationalismus die Bedeutung, daß er ein Objekt der Erkenntnis aufstellte, wie keine Wissenschaft der Erde vor oder

nach ihm. In der Größe und strahlenden Erhabenheit des Zieles kommt ihm daher kaum eine andere menschliche Bewegung, sicherlich aber keine streng wissenschaftliche, mehr nahe. Zugleich ergibt sich aber aus der Betrachtung einer geschichtlichen Vergangenheit, wie immer, so auch hier, eine bedeutende Einsicht in das Gegenwärtige. Wir gewahren nämlich, daß dieses Ziel für uns Jetzige nur den Namen, nicht aber den Inhalt gewechselt hat, daß es gerade für unsere Philosophie höchsten Wert und höchste Wahrheit beanspruchen muß. Denn wir führen die geschichtlichen Wandlungen dessen, was Platon das Allgemeine, das Ewige oder die Ideen genannt hat, bis dahin, wo alle diese vorläufigen metaphysischen Bestimmungen in den Begriff der „Synthesis" oder der „synthetischen kategorialen Funktion" einmünden, die heute wohl als tiefster Gegenstand philosophischer Betrachtung das platonische Ewige gleichsam ersetzt hat; — für heute ein eben so ernstes, weitgreifendes und wichtiges Rätsel wie für die Vergangenheit die Mythe des herrlichen Atheners.

Aber neben dem Wissenschaftlichen, oder wenn man will: *über* ihm, steht ein Anderes. Die intellektuale Anschauung oder der Eros macht die abstrakte Geschichte abstrakter Kategorien zu dem wundervollen Bekenntnis eines tiefen und menschlich schönen Triebes. Dünkt es uns heute, als bedürfe die abstrakte Gedankenarbeit der Metaphysik noch einer höheren Rechtfertigung — — nun, hier wird sie durch die Geschichte selbst gegeben. Hinter dem entlegenen System kühler Verstandesarbeit erhebt sich die beharrliche Sehnsucht eines ewig, weil religiös Menschlichen, die mit einemmale alles begreifen und alle dunkeln Irrtümer entschuldbar erscheinen läßt. Sie bezeugt uns, daß auch die Philosophie ein Werk des Herzens sei, ein Werk letzter, allgemein gültigster und dauernd berechtigter Vorgänge und

Zustände. Wenden wir uns mit unserer inhaltlichen Entwickelung des historischen Rationalismus ausschließlich an den philosophierenden *Intellekt*, so mit den Betrachtungen über den Eros zugleich unmittelbar an das *Gemüt* aller, denen das Verständnis unserer menschlichen Not und der aus ihr erwachsenden Bestrebungen noch wichtiger und noch köstlicher dünkt, als die bloße Einsicht in die Tatsachen der Geschichte des Denkens und der Wissenschaften. Nur wer mit dem Verfasser willens ist, dieses Höhere zu suchen, der wird nicht enttäuscht werden durch die mannigfachen Schwierigkeiten, die eine ernste Beschäftigung mit den großen Absichten einer Anzahl erlesenster Geister notwendig mit sich führt.

KARLSRUHE, IM JULI 1905
DR. LEOPOLD ZIEGLER

DER RATIONALISMUS DER ANTIKE UND SEIN ERKENNTNISPROBLEM

Αὐτὸ καθ' αὑτὸ ζητεῖν
τί ποτ' ἔστιν ἀρετή.

Platon

er Rationalismus des Abendlandes hat den Vorzug, keine jener namenlosen Geistesbewegungen zu sein, deren Urheber sich uns verloren haben. Sein Beginn ist unzweideutig mit dem Namen eines einzigen Mannes verflochten, dessen seltsame und ursprüngliche Eigenart gerade der Gegenwart wieder zu denken gegeben hat: — Sokrates! Die entscheidende Bedeutung dieses eigentümlichen Charakters für die Philosophie läßt sich wohl zunächst kurz dahin aussprechen, daß Sokrates der Entdecker des *Begriffes* gewesen ist. Aber diese Andeutung über die philosophische Leistung des weisheitsvollen Atheners bliebe selbst ohne jeden Wert, wenn man sie nicht bezöge auf das tiefe Problem einer wichtigsten Epoche der abendländischen Geistesgeschichte überhaupt, wenn man ihren Zusammenhang mit der Lebensfrage des griechischen Denkens und des griechischen Volkes nicht zu entwickeln imstande wäre.

Die Philosophie des Sokrates hat sich entfaltet im Kampfe gegen die Sophisten, welche wiederum als die wissenschaftlichen Träger der hellenischen Aufklärung angesehen werden. Wie jede geistige Tat von wahrer Bedeutung ist das sokratische Denken die Folgerung aus einem allgemeinen Kulturzustande, aus einer tiefgefühlten und klar erkannten zeit-

lichen Not. Dieser Zustand, welchen Sokrates in Leben und Wissenschaft antraf, ist damit bezeichnet, daß er alles, was bisher von gemeinsamer und objektiver Gültigkeit gewesen war, in seinen nur *relativen* und bedingten Wert auflöste und so das Ansehen alter Kulte, alter Mythen und bis dahin ehrwürdiger Sittlichkeit der Zersetzung überantwortete. Der Sophist verkündet den Triumph der Vernünftelei, welcher zugleich den Triumph des einzelnen Subjektes bedeutet, das sich mit Hilfe der ersteren allen gemeinsamen Verbindlichkeiten zu entziehen bemüht ist. Wenn indessen diejenigen Werte, welche gleichsam die metaphysischen Gemeinsamkeiten eines Volkes darstellen, wie die Religion und der Mythos, in Auflösung begriffen sind, so wird immer der Augenblick kommen, wo die Wissenschaft, das theoretische Denken die verlorene Einheit zu ersetzen bemüht ist. Sie wird dann von sich aus dem Volke die Grundlagen zu einem nationalen, d. h. gemeinsamen Handeln geben wollen, ohne welche weder ein Volk, noch eine Wissenschaft möglich sind. Dieselbe Wissenschaft, durch welche sich die Zersetzung alter Mythen, überlebter Götter- und Schöpfungssagen vollzieht, muß sich genötigt sehen, irgendwo in ihrer zerstörenden Arbeit Halt zu machen, um auf die Entdeckung eines objektiven, über alle atomistische Zerrissenheit erhabenen Maßes bedacht zu sein. Eben das Räsonnement, d. h. das theoretische und rein logische Denken, welches sich bisher in der Zerstörung gefallen hat, wird in sich die Kraft finden, dieser vernichtenden Tendenz Einhalt zu tun, sobald nur ein Wille da ist, sich der Logik ehrlich und ohne fälschende Nebenabsichten zu bedienen.

Dies ist genau der Fall des Sokrates und sein Verhältnis zur griechischen Aufklärung. Sokrates ist Aufklärer, denn er bedient sich des Räsonnements der aufklärenden Methode, — er ist aber zugleich der Überwinder der Auf-

klärung in Athen, indem er das schließende Denken in den Dienst eines durchaus lauteren und reinen Willens stellt, eines Willens, dem ausschließlich an der Gesundung und Erneuerung seines attischen Volkes gelegen ist. War der Sophist in seiner späteren Entartung lediglich um das subjektive Rechthaben, um den Sieg *seiner* Logik und *seiner* Syllogismen bemüht, so erwuchs dem Sokrates aus seiner schlichten, einfältigen und jeder Eitelkeit abholden Natur heraus die Möglichkeit, das logische Denken als einen in sich beruhenden Selbst-Zweck anzusehen, als ein Dasein von objektiver Unantastbarkeit: — — um hierdurch der Stifter des Rationalismus zu werden.

Diese uninteressierte, von allen persönlichen Absichten freie Art, das Schließen und Urteilen des Intellekts zu betrachten, befähigte Sokrates dazu, in dem Grundelement aller logischen Deduktion, im *Begriffe*, ein objektives Da-Sein zu erkennen, über welches die subjektive Willkür des Einzelnen nicht Herr zu werden vermochte. Der Begriff ist das Prinzip, durch welches die auflösende Arbeit der Aufklärung überwunden werden konnte, er ist *das* Logische schlechthin, welches über den Individuen und über allem rechthaberischen Räsonnement schwebt. War das geschichtliche Verdienst der Sophisten dies, daß sie überhaupt das Logische bewußtermaßen in seinen formalen Erscheinungen zum Mittel ihrer Untersuchungen erhoben, so vollendete sich dieser Prozeß in Sokrates, indem aus dem sophistisch Logischen als Mittel für das persönliche Rechthaben das in sich selbst beruhende Da-Sein des objektiven Logos wird, der sich das menschliche Räsonnement selber dienstbar macht. Hiermit vollzieht Sokrates den folgeschweren Schritt, das *Wissen* als die Erkenntnis des Begriffes zu bestimmen, womit das eigentliche Charakteristikum seines Grundgedankens ausgesprochen ist. Das Ziel aller Wissen-

schaft ist das objektiv Gemeinsame, das *Allgemeine*, — das Allgemeine ist der Begriff, folglich ist die Wissenschaft (= Philosophie) nur Lehre vom Begriffe oder Dialektik. Dies ist der eine Grundsatz des Sokratismus.

Aber dieser ist gleichzeitig unlöslich verflochten in den andern, dem er seine Existenz verdankt. Ausgehend von der sittlichen Not eines verkommenden Staates, umgeben von einer schamlosen Unehrenhaftigkeit des rechtlichen und wissenschaftlichen Lebens, auf Schritt und Tritt die Tyrannei unredlichster politischer Dilettanten gewahrend, war ja das Ziel des Sokrates die Wiedergeburt seiner Athener.

Er sucht nur deshalb nach dem objektiv Logischen, um es als Prinzip einer neu aufzustellenden Sittenlehre anwenden zu können, er behauptet den Primat des Logischen nur um der *Tugend* willen, welche durch das Logische verkündet und zu unverbrüchlicher Allgemeingültigkeit erhoben werden könnte. Das Wissen ist im Grunde nur tauglich als Wissen von der Tugend; der höchste und ehrwürdigste Begriff, zu welchem die menschliche Dialektik aufzusteigen vermöchte, ist eben der Begriff der Tugend.

Die Tugend ist Wissen und muß daher grundsätzlich lehrbar sein — es handelt sich nur darum, den Begriff der Tugend aufzufinden, damit dieselbe unangreifbar und unzugänglich für alle sophistischen Überfälle gemacht würde. Dies ist der zweite Hauptsatz, die Forderung des Sokratismus: die Wissenschaft vom Begriffe als dem abstrakt Allgemeinen soll zur Erkenntnis der Tugend oder des Guten schlechthin gelangen. Aber hier ist auch die Schranke für Sokrates, an der sein Denken scheitert. Er war dazu gelangt, das Allgemeine als das Logische schlechthin auszusprechen und dieses im abstrakten, von der sinnlichen Unmittelbarkeit und Relativität abgezogenen Begriffe zu sehen, er hat

ferner als den höchsten aller Begriffe den des Guten oder der Tugend hingestellt. Aber er vermag nicht, diesen Begriff der Tugend selbst zu entdecken, das eigentliche Problem seines Lebens, die Lehre der Tugend und hiermit die Erneuerung seiner Volkheit, bleibt ihm eine Forderung, deren Verwirklichung ihm versagt ist. Sofern der Sokratismus *die Lösung* einer schwierigen Frage bedeutet, kann er mit der Lehre des Sokrates selbst nicht als vollendet angesehen werden: die Tugend-Lehre bleibt ihm ein Postulat, die Einsicht in das Wesen derselben, die höchste Wissenschaft vom höchsten Begriff war ihm nach seinem eigenen Geständnis verschlossen.

Die große, erlösende Eingebung, durch die ein Volk in letzter Stunde gerettet würde, bleibt dem Weisen versagt, sein Daimonion hat ihn nur vor dem behütet, was er *nicht* tun solle, ohne ihm je zu offenbaren, welches der Inhalt des tugendhaften Lebens sei. Hierdurch fällt schon auf das Leben des Sokrates jener stille Schimmer edelster Resignation, mildesten Verzichtes — jener unirdische Schein, der dann sein schuldig-unschuldiges Ende so himmlisch verklärt hat. Und hierdurch macht die Lebensarbeit des Sokrates die Arbeit anderer Männer nötig; das Problem seines Denkens bleibt in der Frage: „Wie ist Erkenntnis des Guten schlechthin oder der Tugend als des höchsten Allgemein-Begriffes möglich?“

Wir haben hier das Problem des Rationalismus in seiner ursprünglichsten und gleichsam noch unschuldigsten Form vor uns, die einfache Frage nach der Erkenntnis der Tugend, tief verstrickt in die sittliche Not eines Volkes und infolgedessen als ein Problem von durchaus lebendiger und praktischer Bedeutung, als die Frage eines Philosophen, der infolge dieser praktischen Veranlagung immer noch der Liebling aller Menschen ist, der Weise schlechthin und tat-

sächlich die „frag-würdigste Erscheinung des Altertums“, wie man in unsern Tagen gesagt hat[1]. Indem wir auf die Folgen seines Denkens näher eingehen, hoffen wir zugleich zu zeigen, inwiefern er wirklich der fragwürdigste aller antiken Menschen ist, — nämlich gerade als der Gründer des Rationalismus.

Mit der Frage, welche der Sokratismus offen gelassen hatte, mußte sein größter Schüler notwendig beginnen. Um die Tugend *lehren* und damit den regenerativen Willen des Sokrates verwirklichen zu können, mußte gesagt werden, was die Tugend sei und wie der Mensch zur Einsicht in ihr Wesen zu gelangen vermöchte. Indessen verliert diese Frage sofort ihre sittliche Besonderung und verwickelt sich in eine noch tiefere und grundsätzlichere Bedeutung, wenn man sich vergegenwärtigt, was die Tugend bestenfalls bei

---

[1] Wenn man sich die durchaus praktisch-lebendige Wirkungsart des Sokrates vergegenwärtigt, ausschließlich auf Verwirklichung eines national-sittlichen Zwecks gerichtet, so versteht man schwer, wie Nietzsche dazu kommen konnte zu sagen, Sokrates sei der erste *theoretische* Mensch gewesen. Genau das Gegenteil wäre richtig, wenn es nicht ebenso einseitig und deshalb irrig wäre, wie das Paradoxon Nietzsches. Sokrates war beides, Mensch der Theorie und der praktischen Zweckdienlichkeit, und weil er beides in einer wunderbar harmonischen Weise in sich vereinigte, ist er der Typus des Weisen für das europäische Abendland geworden, der Denker, dessen Beweggründe allgemein menschlicher Art und deshalb allgemein verständlich und mitteilsam sind, der die Wissenschaft um der Erneuerung eines Volkes willen *erfand* und diese Erneuerung mit wissenschaftlichen Gründen durchzusetzen unternehmen wollte. — Es ist übrigens eigentümlich, wie gerade gegenwärtig die Persönlichkeit des Sokrates das menschliche Interesse wieder erweckt hat. Nietzsche hat hier nur, wie es scheint, den Anstoß zu einer tieferen Auffassung dieser vollendeten Gestalt gegeben. Man vergleiche den Aufsatz „über Sokrates“ in W. Windelbands „Präludien“ S. 58 ff. Eine wunderschöne Würdigung des *Menschen* Sokrates gibt neuerdings Heinrich Gomperz, „die Lebensauffassung der griechischen Philosophen“, S. 68 ff.

Sokrates sein *konnte* und was sie bei Platon allein sein *mußte*.

Wenn der Meister des Platon seinem Schüler auch keine inhaltliche Erkenntnis der Tugend hatte übermitteln können[1], so war doch eines durch ihn sicherlich entschieden: die Tugend konnte nur ein objektiver Allgemein-Begriff sein, ja, als höchster und oberster aller Begriffe *das* Allgemeine schlechthin. Verstand nun Platon unter dem Allgemein-Begriffe nichts anderes als Sokrates, so war das Problem sicherlich kein unlösbares, denn in diesem Falle müßte eben in der induktiv dialektischen Methode des Sokrates verfahren werden, um kritisch den echten Begriff der Tugend zu erringen.

Aber hier beginnt sich das Problem sofort ungleich schwieriger zu gestalten. Die Frage nach der Tugend muß uns für das Verständnis des Platonismus geringfügig erscheinen neben der andern, die hierin verflochten ist: hat Platon mit seiner Frage nach der Erkenntnis des Allgemein-Begriffes wirklich noch den Begriff, wie ihn Sokrates verstanden hat, im Sinne? Hat sich nicht unter seinem mächtigen Geiste das Wesen des Begriffs selber verändert, so daß die Frage nach der Erkenntnis des Allgemeinen eine durchaus neue und tiefsinnigere Bedeutung erhalten hat?

Wenn dem so ist, so würde die Grundfrage des Platonismus zunächst auf die Bedeutung des *Platonischen* Begriffes gerichtet sein in seinem Unterschiede zu demjenigen des Sokrates. Es ist bekannt, daß der Sokratische Begriff durch Platon seine langsame Umbildung zur *Idee* erfuhr — eine Umbildung, die etwa mit der Abfassung des „Phaidros“ ihr

[1] Und *wollen!* Bekanntlich hielt es Sokrates für seine höchste Weisheit, zu wissen, daß er *nichts* wisse. Nur hierin dünkte er sich des Orakels würdig, welches ihn den Weisesten aller Sterblichen genannt hatte.

vorläufiges Ende erreicht haben mag. Es ist auch sinnfällig, daß durch diese veränderte Auffassung von dem objektiv Allgemeinen das Erkenntnisproblem, welches Sokrates seinen Schülern als sein philosophisches Vermächtnis hinterlassen hatte, auf jeden Fall eine veränderte Bedeutung gewinnen mußte und daß diese Bedeutung genau abhängig ist von dem Sinne, welchen Platon seiner *Idee* unterlegte. Ehe man daher an die Lösung des fraglichen *Erkenntnis*problemes denken kann, muß man sich einig geworden sein über den neuen Begriff der Idee; bevor man fragt, wie die Ideen erkannt werden möchten, muß man darnach fragen, was die Ideen bei Platon sind?

Das Allgemeine war bei Sokrates der Begriff als logisches Abstraktum, der gewonnen werden konnte durch induktiven Aufstieg von der unmittelbaren Sinnlichkeit. Von diesem abgezogenen Wortsymbole, welches nur die allgemeinsten und wesentlichsten Merkmale der besonderen Erfahrungs-Gegenstände unter sich barg, unterscheidet sich die Platonische Idee gleich sehr bestimmt dadurch, daß sie *nicht* durch die Abstraktion aus der Sinnlichkeit gewonnen zu werden vermag, sondern vielmehr in irgend einem Sinne der Sinnlichkeit vorhergeht — sei es, wie das Musterbild dem Abbilde, oder wie die Idee der Gattung den einzelnen Individuen vorausgeht.

Damit gewinnt die Platonische *Idee* nicht nur eine durchaus veränderte Stellung zum sokratischen *Begriffe*, sondern auch zu der ganzen erfahrenen Welt der Sinnlichkeit. War die Sinnlichkeit als die Gesamtheit aller durch Sinnesorgane übermittelten Eindrücke bei Sokrates das Dasein, aus welchem die Begriffe durch abstrahierendes Verfahren gewonnen werden konnten, so nahm sie jetzt eine direkt umgekehrte, *abgeleitete* Stelle ein. Konnte Sokrates mit wahrster Berechtigung sein Allgemeines aus der gegebenen

Sinnlichkeit ableiten, so war diese Methode für Platon ein unbetretbarer Weg, da ihm nicht mehr das logisch Allgemeine aus der Sinnlichkeit *folgte*, sondern diese vielmehr nur irgendwie an jenem „teil hatte". Die Idee ist somit genetisch von der Sinnenwelt abgeschnitten und nimmt, umgekehrt wie bei Sokrates, dieser gegenüber die erste, nicht mehr ableitbare Stelle ein, sie folgt ihr als ewiges Musterbild voraus und ist ihr *Früheres* (womit natürlich keine *zeitliche*, sondern eine *logische* Beziehung verstanden werden soll), — ein Früheres, welches wir füglich, ohne Furcht, mißverstanden zu werden, mit dem Ausdrucke „a priori" bezeichnen können[1]. *Die Platonische Idee ist das Apriori des sinnlich erfahrenen Da-Seins* — hiermit ist der ganze veränderte Standpunkt des Platonismus kurz gekennzeichnet, dies ist die grundsätzliche Bedeutung jenes eine neue Welt einleitenden Idealismus, der das Denken des Menschen beschäftigt hat, wie nie mehr die Wahrheit der Philosophen. Hier ist aber auch, wie wir gleich gewahren, das Problem, welches hinfort nicht nur Platon selbst sein Leben lang bewegen wird.

Mit der Deutung des Allgemeinen als des un-sinnlichen, intellektualen, rein logischen Apriori, d. h. als des der Sinnlichkeit auf irgend eine Weise vorausgehenden intelligiblen Wesens, hat Platon diejenige Weltanschauung gegründet, zu, welcher sein Meister den Weg gewiesen hatte: den Rationalismus. Man kann diesen daher vorläufig als diejenige Weltanschauung bezeichnen, welche das Dasein eines allgemeinen logischen, der Erfahrungswelt vorausgehenden Apri-

---

[1] Nach der Untersuchung Euckens geht der Ausdruck „a priori" auf die Gepflogenheit des Aristoteles zurück, das Allgemeine als das begrifflich Frühere, das Besondere als das Spätere zu bezeichnen. Das Wort selbst findet sich wahrscheinlich zum erstenmal bei Albert von Sachsen, einem Gelehrten des XIV. Jahrhunderts.

ori behauptet — ohne damit auf eine später folgende, gründlichere Deutung dieser Geistesbewegung zu verzichten.

Aus der ausschließlich logischen Denkform des Sokrates ist durch die platonische Idee eine objektive Wirklichkeit im metaphysischen Sinne geworden, d. h. ein Sein, welches im Vergleich zur Sinnenwelt tatsächlich „seiend", *an sich* (αὐτὸ καϑ' αὐτό) wirklich ist, eine Realität, die als unabhängig von dem sinnlichen Inhalte menschlicher Erfahrung angesehen werden muß. Aus dieser apriorischen Stellung der Ideen gegenüber der erfahrenen Sinnenwelt folgt, daß diese zu einer Wahrheit zweiten Grades wird, zu einer Welt der Abbilder oder der Erscheinungen im Gegensatze zu dem Ansich (αὐτὸ καϑ' αὐτό) der Ideen, zu einem Orte wechselnder Vergänglichkeit im Gegensatze zum Ewigen. Das Apriori ist mithin auch nicht in der erscheinenden Sinnenwelt unmittelbar aufzufinden, sondern verhält sich zu ihr als ihr metaphysisches Jenseits, von dem man soviel mit aller Bestimmtheit behaupten kann, daß es jedenfalls *außerhalb* dieses erfahrenen Daseins, wenn auch raumlos und zeitlos, in sich beharrt. Es ist neuerdings wieder der Streit darüber entbrannt, ob das Apriori der Ideen als ein transzendentes Ding im Aristotelischen Sinne aufzufassen sei oder gar als ein transzendentales Apriori im Sinne Kants, — ein Streit, der für uns hier ziemlich belanglos ist, da das rationalistische Problem bei Platon, wie es uns hier beschäftigen soll, in dem einen wie im andern Falle bestehen bleibt[1]. Für uns mag

[1] Paul Natorp hat in seiner „Ideenlehre Platos" nachzuweisen gesucht, daß die ganze vorher übliche, von Aristoteles gefälschte Auffassungsweise des Platonismus eine irrige sei, indem unter „Idee" nicht transzendente Dinge, wie Aristoteles meint, sondern transzendentale Kategorien im Sinne Kants verstanden werden müßten. Man kann Natorp zugestehen, daß die Ideen keinesfalls „Dinge" sein können, — eine Tatsache, die eigentlich selbstverständlich ist angesichts der Prädikate,

völlig genügen, daß die Idee im Verhältnis zu der Welt, die sich inhaltlich im menschlichen Bewußtsein vorfindet, weder unmittelbar innerhalb ihrer selbst angetroffen werden kann, noch genetisch aus ihr abzuleiten ist.

Vergegenwärtigen wir uns von hier aus die Frage, die Platon gleich anfangs aufzuwerfen genötigt sein mußte, so hat sie jetzt einen unendlich schwereren Sinn erhalten. Aus der Sokratischen Frage nach der Lehrbarkeit und nach der hierzu notwendigen Erkenntnis der Tugend war die allgemeinere geworden, wie überhaupt Erkenntnis des Metaphysisch-Allgemeinen möglich sei. Sokrates selbst konnte keinen allzu großen Schwierigkeiten begegnen, wenn er

---

die Platon stehend seinen Ideen gibt. Denn wie können rein geistige, überzeitliche, überräumliche, an-sich seiende, apriorische Wesenheiten *Dinge* sein, von denen doch nur geredet werden kann, wenn man an ein raumzeitliches, kategorial bestimmtes Dasein denkt? Man kann auch zugeben, daß mit den Ideen *Gesetze* gemeint seien, d. h. allgemeinste Ausdrucksformen für das stetig Logische in der Sinnen- und Verstandeswelt. Alles dieses zugegeben, wird man indessen Natorp schwerlich darin recht geben, daß die Ideen-Gesetze Platons schon identisch seien mit den auf das Bewußtsein bezogenen transzendentalen Kategorial-Funktionen Kants. Ich führe drei Gründe an, die mir die Natorpsche Ansicht höchst unwahrscheinlich machen, ohne natürlich damit eine wissenschaftliche *Widerlegung* dieses umfangreichen Werkes unternehmen zu wollen.

Zugegeben, daß Platon die Idee als Kategorie, d. h. als ein transzendentales, auf „die Möglichkeit der Erfahrung" bezogenes Apriori aufgefaßt wissen wollte, so wäre doch damit der menschlichen Geistesgeschichte durchaus kein Dienst erwiesen, — denn:

erstens ist die ganze nachplatonische Philosophie hinter diese Entdeckung zurückgefallen; man hat den Platonismus über zwei Jahrtausende als die Philosophie des Transzendenten schlechthin aufgefaßt, und in dieser Weise ausgebaut. Daß ein Buch, wie das Natorpsche, erst erscheinen konnte, nachdem Kant seine Vernunftkritik geschrieben hatte, beweist zwar nicht, daß Platon nicht seine Idee transzendental gemeint haben könnte, wohl aber, daß er es in einer für alle vor-

diese Frage für sein Allgemeines aufzulösen gedachte, da sein Allgemeines der Begriff als logisches Abstraktum war, der dadurch Jedermanns erkennendem Vermögen zugänglich blieb. Diese nahezu selbstverständlich einfache Erkenntnismethode verschwand aber mit einem Schlage, als Platon aus dem Allgemeinen seines Meisters das ewig seiende, in sich beharrende, bewußtseinsjenseitige Apriori der Ideen machte. Die erste Frage, welche die nachsokratische Philosophie gestellt hatte, nämlich diejenige nach dem Wesen des objektiv Allgemeinen, ist durch Platon beantwortet: das Allgemeine, Ent-Einzelte ist die Idee, ein intelligibles,

---

kantischen Menschen unerkennbaren Form ausgesprochen hat. Dieses wird dadurch unterstützt, daß die transzendentale Verstandesform Kants unbedingt den klaren Begriff des *Bewußtseins* voraussetzt, wofür aber den Griechen nach Natorps eigenem Geständnis das Wort vollständig fehlt (a. a. O. S. 109). Wenn nun Natorp sich einfach, um den empfindlichen Mangel zu ersetzen, dergestalt hilft, daß er „ψυχή" mit „Bewußtsein" übersetzt, so ist hiergegen Einspruch zu erheben. Ψυχή ist bei Platon ein sehr vieldeutiger und zusammengesetzter Begriff, der sich nicht soweit vereinfachen läßt, um ihn auch nur wesentlich mit „Bewußtsein" wiedergeben zu können. Man vergleiche hiermit Erwin Rohdes klare und tiefsinnige Erörterungen zum Platonischen Seelenbegriff (Psyche II, S. 269 ff).

So fehlte *zweitens* Platon die sprachliche Möglichkeit, das ihm zugemutete wissenschaftliche Ziel deutlich auszusprechen. Bestenfalls bleibt die Idee als transzendentale Funktion eine Forderung seines Denkens, deren Erfüllung ihm dunkel vorschwebt, die er aber nicht zu geben vermag. Ohne den Begriff einer synthetischen Verstandesfunktion kann die metaphysische Beziehung der allgemein-logischen Ideen zu den sinnlichen Einzeldingen nie verständlich gemacht werden, wenn auch noch so viele Versuche unternommen werden sollten, das Allgemeine mit dem Einzelnen genetisch zu verflechten. Solange der Begriff einer kategorialen Funktion fehlt, muß ein wissenschaftliches Verfahren mit der dafür eingesetzten „Idee" immer dunkel und unfruchtbar bleiben, da das Denken der Sprache nie vorausgehen kann, sondern immer nur zu er-finden vermag, was in der Sprache ihm unbewußt gegeben ist.

logisch-gesetzmäßiges Apriori. Aber mit dieser metaphysischen Antwort entsteht sogleich die ungeheure Aufgabe des Platonismus: wie nun *dieses* Apriori zu erkennen sei?

Sokrates' Weg der Erkenntnis war die Dialektik, der in der Hin- und Widerrede des Gespräches sich vollziehende Aufstieg von der sinnlichen Einzelnheit zum Begriff. Aber die Zugänge zu dieser Art von Dialektik waren Platon versperrt, seit er das Allgemeine als den Primat *vor* der Sinnlichkeit, als deren Apriori, bestimmt hatte. Jetzt vermochte man nicht mehr so ohne weiteres die steile Fahrt zu den

---

Aber selbst wenn diese beiden Einwände hinfällig sein sollten, so bliebe noch ein *dritter*: nämlich der, daß das Erkenntnisproblem bei Platon durchaus nicht gelöst ist mit der Annahme Natorps, sondern daß dieses Problem auch bei Kant bestehen bleibt in seiner schroffsten Unlösbarkeit, was eben unsere Arbeit noch beweisen wird. Selbst wenn Platon Neu-Kantianer gewesen sein sollte — man verzeihe dieses seltame ὕστερον πρότερον! — so wäre das in Frage kommende Rätsel nicht gelöst. Wie sehr verfehlt es übrigens ist, der Platonischen Idee ohne weiteres die Kategorie Kants unterzuschieben, geht sinnfällig aus der Vieldeutigkeit dieses elementaren Grundbegriffes bei Natorp hervor, der sich die Kategorien bald als „Methoden" (S. 73, 221, 226, 257, 404 u. a. m.), bald als „Urteilsarten" (S. 287), bald als „Gesetze", oder „Setzungen des Denkens" (S. 73), bald aber auch als „Funktionen" (S. 231) denkt, während doch die erste Aufgabe gewesen wäre, genau und unmißverständlich den Begriff der Kategorie zu untersuchen, damit man wisse, was mit ihm anzufangen sei.

Gewonnen ist also mit der Hypothese Natorps im günstigsten Falle nichts als das niederschmetternde Bewußtsein, daß über zwei Jahrtausende menschlicher Geistesarbeit umsonst gewesen sein sollten, indem die ganze nachplatonische Metaphysik bis Kant nur Frucht eines großartigen Mißverstehens gewesen sei, ja, daß Kant selber eigentlich überflüssig ist, wenn Platon so lange vorher dasselbe gesagt hat: eine Ansicht, die sozusagen a priori unannehmbar für unseren Verstand ist, der den Geist der Geschichte nicht Lügen zu strafen imstande sein kann.

Begriffen zu unternehmen: der Boden der sinnlichen Welt erwies sich als zu unsicher und zu trügerisch schwankend, um die starken Schritte des Wanderers aushalten zu können.

Dazu kam noch ein anderes.

Mit der rein erscheinungsmäßigen Beschaffenheit der Sinnenwelt hatte sich Platon das durchgängige Gesetz von der Relativität derselben aufgedrängt. Die Idee war die zeitlose Ewigkeit, das stetige und ewige Sein (ἀεὶ ὄν), der ruhevoll in sich beharrende Geist von Gattungsurbildern, Gattungsgesetzen, wohingegen die unmittelbar erfahrene Welt der Sinnlichkeit das Reich des Herakleitos ist, wo alle Dinge leben und sterben, auftauchen und versinken, anschwellen und verklingen, näher kommen und enteilen, sich anziehen und wieder abstoßen, lieben und verfolgen, suchen und meiden. Hier war ein Kleines in Beziehung auf ein noch Kleineres groß, ein Großes in Beziehung auf ein Größeres klein, hier war alles nur durch Beziehung, d. h. alles *relativ*. Diese durchgehende Relativität der Erscheinungswelt, die für den Philosophen das Unbestimmte schlechthin, ἄπειρον, wird, mußte Platon noch bestärken in seiner Abneigung, sich dieser sinnlich erfahrenen Welt zum Aufstieg und damit zur Erkenntnis der Ideen zu bedienen.

Wenn jede Methode der Erkenntnis, welche von den gegebenen Tatsachen des sinnlich erscheinenden Da-Seins ausgeht, *Erfahrung* genannt wird [1], so ist es einleuchtend, daß Platon sich der Erfahrung nicht bedienen konnte, wenn ihm daran lag, zu dem An-sich seines ewig seienden Apriori zu gelangen. In der Erfahrung selbst ist das Platonische

[1] Man nennt gewöhnlich die Erfahrung den *Gegenstand* und nicht die Methode der Erkenntnis, was mir aber einer falschen Auffassung vom Wesen der Erkenntnis zu entspringen scheint, da der Mensch weder das Erfahrene ohne weiteres *erkennt* noch sich überhaupt bei ihm beruhigt. Daraus allein schon folgt, daß der Gegenstand der Erkenntnis nicht die Erfahrung ist!

Musterbild aller Erfahrung *unmittelbar* nicht aufzufinden, also bleiben dem Philosophen nur zwei Möglichkeiten, um zur Erkenntnis der Ideen zu gelangen: entweder benutzte er die Erfahrung trotz alledem weiter, um aus ihr entweder *indirekt* und *mittelbar* auf das Dasein der Ideen zu schließen, und so auf *unmittelbare* Erkenntnis des Ewigen zu verzichten, oder er hielt an dem Anspruch auf unmittelbare Erkenntnis fest und verwarf die Erfahrung auch als willkommene Vermittlerin des Wissens. Im ersteren Falle blieb seine Methode die aller Erfahrungswissenschaften, mutete ihm aber den harten Verzicht auf jede unmittelbare und darum untrüglich sichere Erkenntnis zu.

Im zweiten Falle entfernte sich Platon von dem induktiven Erkenntnisverfahren der übrigen Wissenschaften und seines Meisters Sokrates und bürdete sich außerdem die unermeßliche Schwierigkeit auf, *eine neue Methode unmittelbaren, d. h. unfehlbar sicheren und in sich gewissen Erkennens der an sich seienden Ideen zu ersinnen.* Die Entscheidung dieser eigentlichen Lebensfrage des Platonismus hing davon ab, ob Platon um jeden Preis eine sichere, untrügliche, keinerlei Täuschung unterworfene und daher *unmittelbare* Erkenntnis der Ideen forderte, oder ob er sich mit der bloß wahrscheinlichen, indirekten, mittelbaren, induktiven Erschließung der Ideen aus der Erfahrung zu begnügen gedachte, womit allerdings die Philosophie dem unsicheren Zweifel und der Anfechtung verfallen schien. Das Schicksal der abendländischen Wissenschaft, deren Stifter Sokrates und Platon waren, hing an dieser Entscheidung.

Wenn man das Bestreben der Philosophie seit Sokrates kennt, so *durfte* Platon nicht einen Augenblick zaudernd schwanken, welche Methode er wählen mußte. Es hatte ja gegolten, die tiefen Einsichten einer das Allgemeine suchenden Metaphysik unbedingt sicher zu stellen gegen die Ein-

würfe der Sophisten — die von Platon verkündigte Lehre mußte daher über jeden Zweifel erhaben, von beweisbarer, unumstößlicher Gewißheit sein. Das drückt Platon völlig unmißverständlich dadurch aus, daß er alle wissenschaftliche Einsicht verwirft, die nicht *Beweis* (ἀπόδειξις) ist, d. h. die sich in irgend einem Sinne nur der Wahrscheinlichkeit anvertraut. Es kann sich beim Wissen (ἐπιστήμη) nur um unfehlbares, d. h. — im mathematischen Sinne[1] — *beweisendes* Erkennen handeln, wogegen kein Einspruch möglich ist. Unfehlbar und beweisend gewiß, wie die Geometrie, die Platon hier im Sinne liegt, ist aber niemals das indirekte Verfahren der Erfahrung, sondern nur die unvermittelte Anschauung des ewigen Apriori der Idee.

Hiermit hat sich die Frage, wie Erkenntnis des Allgemeinen möglich sei, noch dahin verschärft, daß unter Erkenntnis nur Apodeiktik, d. h. unfehlbar beweisendes Wissen verstanden werden durfte. Die Philosophie als Wissenschaft vom Ewigen hat jetzt nicht nur die Ideen etwa auf irgend eine Weise aus der gegebenen sinnlichen Erfahrung zu erschließen, sondern eine Methode ausfindig zu machen, die das irdische Hiersein des Menschen mit dem ruhevollen Beharren des reinen apriorischen Wesens unvermittelt verbände, die ihm die Idee selbst zum Objekte un-

[1] Ohne Zweifel wurde Platon verhängnisvoller Weise durch die Mathematik (Geometrie) zu der Forderung einer Apodeiktik gedrängt. Vgl. Natorp a. a. O. S. 132, auch Windelband, „Platon“, S. 66 ff. Die Rolle, welche übrigens gerade die Geometrie bei den Griechen spielt, läßt deren spezifisch rationalistische Begabung genau erkennen. Der Wille, sich des ganzen Inhaltes der Geometrie mit unfehlbarster Apodeiktik zu bemächtigen, beherrscht offenkundig ihre ganze Methode, die hier lieber auf die volle Anschaulichkeit verzichtet, um nur ja recht beweisend zu sein. Bekanntlich haben sogar die Inder viel mehr auf Anschaulichkeit der Geometrie gedrungen wie die Griechen, deren Beweise nahezu alle syllogistisch nach dem ersten Modus der ersten Schlußfigur verfuhren.

trüglichster Anschauung überliefere. Haben wir den Rationalismus vorhin noch deuten können als eine Weltanschauung, die *vor* aller Erfahrung ein stetig logisches, intellektuales Apriori behauptet, das Sein einer *vor* aller besonderten Sinnlichkeit bestehenden überräumlichen und überzeitlichen Gesamtheit von Gattungsurbildern oder Gattungsgesetzen (die hier noch begrifflich verstanden werden) — so muß man hinzufügen, *daß der Rationalismus gleichzeitig eine unfehlbar sichere, mit mathematischer Gewißheit beweisbare, d. h. apodiktische Erkenntnisart dieses Apriori fordert.* Ich glaube, daß wir hierin schon zu einer Bestimmung des Wesens aller rationalen Philosophie gelangt sind, welche diese von allen nur erdenklichen Erscheinungsformen des wissenschaftlichen Geistes aufs deutlichste unterscheidet. Durch diese Forderung des Platonismus wird der Philosophie eine methodische Aufgabe gestellt, die uns in immer neuer, verwandelter und bestimmterer Form hier vornehmlich beschäftigen soll, eine Aufgabe, deren furchtbare Schwierigkeit nicht nur das Leben des Platon erfüllt, sondern die, immer wieder von neuem aufgenommen, die größte Kraft des metaphysischen Geistes von den Jahrtausenden in Anspruch nehmen wird, die zwischen dem Leben des unvergleichlichen Atheners und unserer Gegenwart liegen.

Die dialektische Methode der Erkenntnis, wie sie Sokrates noch gelehrt hatte, bedeutete von nun an etwas grundsätzlich anderes. Sie wird zu einer Vermittlungslehre zwischen dem sinnlichen Dasein der menschlichen Erfahrung und zwischen dem apriorischen Sein der Ideen, zwischen Hier und dem unirdischen Nicht-hier, zwischen den wechselvollen Vorgängen der raumzeitlichen Erscheinungswelt und dem an sich seienden, metaphysisch wirklichen Ewigen. Als das Grundproblem der platonischen Erkenntnislehre stellt

sich jetzt die Aufstellung einer Beziehung dar zwischen dem erkennenden Subjekte und dem subjektsjenseitigen, ihm in jeder Weise vorangehenden Apriori der Ideen[1] — eine erkennende Beziehung, welche eben die Dialektik herstellen soll. Früher lediglich eine Lehre von der Unterredung (διάλεκτος = Unterredung), wird sie jetzt die Wissenschaft von den Ideen, *die* Wissenschaft schlechthin. Und da sie als solche, wie wir gesehen haben, keine Erfahrungserkenntnis sein darf, sondern ein absolut unfehlbares, trugloses, aller Wahrscheinlichkeit enthobenes Wissen, so ist sie Wissenschaft a priori von den Ideen — oder *Wissenschaft* a priori von dem ewig-urbildlichen, ansich-seienden *Sein* a priori.

Erst mit dieser Bestimmung sind die schier unermeßlichen

[1] Neben dieser wichtigsten Aufgabe in methodisch-erkenntnistheoretischer Beziehung läuft die andere, sozusagen umgekehrte, nebenher: nämlich wie aus den *Ideen* eine Beziehung zur *Sinnlichkeit* oder zur unmittelbaren Erfahrung herzuleiten wäre, dergestalt, daß aller erfahrungsgemäße Inhalt des Bewußtseins genetisch abzuleiten sei aus der allgemeinen und reinen logischen Gesetzmäßigkeit des metaphysischen Apriori. Platon selbst verwechselt beide Aufgaben: eine metaphysische, genetisch-wirkende Beziehung zwischen der Idee und der Erfahrung, und eine methodische zwischen der Erfahrung und der Erkenntnis der Idee aufzufinden. Auch die mannigfaltigen Schwierigkeiten in Natorps Platon-Werk scheinen mir darauf zurückzuführen zu sein, daß Natorp einfach den Irrtum Platons nachmacht und zwischen beiden Aufgaben nicht genügend klar unterscheidet (vgl. S. 164, 232, 406). Es fällt natürlich außerhalb unserer Aufgabe, hierauf näher einzugehen, da hier ja der Platonismus nur in seinen Beziehungen zum Rationalismus zu charakterisieren ist, ohne eine systematische Darstellung seiner Lehre zu unternehmen. Auf die Unmöglichkeit, eine Beziehung im genetischen Sinne aufzufinden, stützt sich die bekannte Polemik des Aristoteles gegen Platon im ersten Buche seiner Metaphysik. Da diese Schwierigkeit durch den späteren Rationalismus glänzend überwunden worden ist, ist hier noch gar nicht auf dieselbe einzugehen, wohingegen uns das zweite Problem überall als die ungelöste Grundfrage entgegentreten wird.

Schwierigkeiten klar gekennzeichnet, in welche sich die Erkenntnislehre des Platonismus verwickelt hat. Es handelt sich darum, das apriorische Sein der Ideen, ihr metaphysisches Ansich, mit beweisender Gewißheit a priori zu erkennen; es wird als höchste Aufgabe des erkennenden Philosophen hingestellt, *Dialektiker* zu sein, d. h. um das urbildliche Wesen der Welt mit unfehlbarer Sicherheit zu wissen und zwar ohne sich der Erfahrung anders als höchstens gelegentlich zu bedienen. Und Platon selbst scheint diese Schwierigkeiten, welche sich aus seiner Ideenlehre ergeben, wohl gefühlt zu haben, denn die Dialektik bildet immer wieder von neuem den Gegenstand seiner Erörterungen — heroische Versuche, eine auf der Hand liegende Unmöglichkeit möglich zu machen.

Zunächst scheint zwar die Sache nicht so unüberwindlich. Die Dialektik ist von Hause aus nichts anderes als apriorische Wissenschaft von den Allgemeinbegriffen oder den Ideen. Die letzten elementarischen Grundbegriffe, mit denen sie, wie jede Wissenschaft, zu arbeiten hat, — sind aber eben die Allgemeinbegriffe! Sie hat also augenscheinlich das Ziel schon von selbst in sich, nach dem sie gerichtet war: sie ist Wissenschaft von den Ideen mit Hilfe der Ideen; sie besitzt als ihr ureigenstes Element des Ausdrucks die Allgemeinbegriffe, nach deren Erkenntnis der Dialektiker dürstet — sie gibt mithin auf die Frage, wie apriorische Erkenntnis der Ideen möglich sei? die auf den ersten Anblick erstaunlich paradoxe und tautologische Antwort: durch Dialektik, d. h. durch apriorisch-begriffliche Deduktion der Ideen. Der Platonismus scheint sich mit seiner Dialektik im Zirkel zu drehen, da er die Ideen, die er in ihrer ewigen Wandellosigkeit a priori zu erkennen heischt, in der Dialektik einfach sozusagen als deren wissenschaftliches Organ voraussetzt: die Erkenntnis der Allgemeinbegriffe, die gesucht werden soll, geschieht

durch die Allgemeinbegriffe, in deren Besitz die Dialektik so wie so schon ist!

Dieses befremdende Rätsel löst sich widerspruchslos, wenn man daran denkt, daß bei Platon zwei Arten von Allgemeinbegriffen unterschieden werden müssen: die reinen, ewigen, apriorischen Ideen als die subjektsjenseitigen Urbilder aller sinnlichen Erscheinungen, die Gattungsgesetze an sich, und die empirischen Allgemeinbegriffe als Grundelemente aller Wissenschaft, die Begriffe des Sokrates als logische Abstrakta der Sprache[1]. Die ersteren Ideen sind das eigentlich platonisch Allgemeine, seine metaphysische Welt der an sich seienden intelligiblen Gattungsbegriffe, das Apriori der Sinnlichkeit, welches er zuerst für die Philosophie entdeckt hatte, — die zweite Bedeutung der Begriffe deckt sich genau mit der von Sokrates überlieferten. Wenn man dessen eingedenk ist, daß Platons Ideen einer fortschreitenden Umbildung der sokratischen Begriffe zu verdanken sind, so kann man sich nicht allzusehr verwundern, daß er beide Bedeutungen durcheinander mischt und das Grundproblem, die wahre Lebensfrage seiner Weltanschauung, dadurch zu umgehen scheint, daß er eine Erkenntnis der Ideen in seinem *eigenen* Sinne durch eine Dialektik behauptet, deren Erkenntnismittel doch nie und nimmer etwas anderes zu sein vermögen, als die erfahrungsmäßig gewonnenen Allgemeinbegriffe des Sokrates. Die Dialektik gibt demnach gar keine Antwort auf die Lebensfrage des Platonismus, sie ist in einer eigentümlichen Vertauschung be-

---

[1] Natorp bemerkt sehr richtig, daß man diese zwei Arten von Begriffen (die reinen und die empirischen, das εἶδος und den λόγος) genau auseinander halten müsse (S. 73); leider hat er selbst versäumt, die Folgerungen daraus zu ziehen, indem er fortwährend die „setzenden" Ideen mit den abgeleitet-empirischen verwechselt. Auch die apriorische Erkenntnis der Ideen wird übrigens deutlich von ihm betont (vgl. S. 41, 99, 132).

fangen. Die Dialektik ist syllogistische Logik, eingeschlossen in die Grenzen des erfahrungsgemäßen, menschlichen Da-Seins; sie kann ihre klammernden Organe gleichsam nicht ausrecken über die Schranken des in Schlüssen sich ausbreitenden Logischen, was sie faßt und ergreift, sind immer nur die Allgemeinbegriffe des Sokrates; das ewige Wesen — der apriorischen Ideen, das sehnsuchtsvoll gesuchte Wunderreich des reinen, metaphysisch-wirklichen Geistes (des anaxagoräischen νοῦς) ist ihr dauernd versagt. Sie ist Wissenschaft der Ideen, aber nur im Sinne der Logik als Wissenschaft von den logisch-sprachlichen Grundformen, niemals im Sinne einer apriorischen Metaphysik, d. h. einer Wesenslehre, welche den Begriff als an sich seiende, reine, gesetzmäßige Seinsform zum Objekte ihrer unfehlbar beweisenden Erkenntnis hätte. Diese Dialektik, deren Hauptgrundsatz auch bei Platon der Satz vom Widerspruche ist, kommt aus dem erscheinungsmäßig Logischen nicht heraus ins Metaphysische, wie sie möchte: die immer sich wiederholende Not des Rationalismus.

Indessen ist es sicher und unzweifelhaft, daß Platon eine ahnende Einsicht besessen hat, daß seine Dialektik ungenügend ist, um Das zu erreichen, worauf er einzig Wert legt. Nur aus diesem Grunde sind seine zwei Lehren zu verstehen, die er gewissermaßen als Ergänzungen zu seiner Dialektik erfunden zu haben scheint, deren Aufstellung aber ein grelles Licht auf die Unzulänglichkeit der Dialektik wirft: ich meine die Lehren von der Erinnerung (ἀνάμνησις) und vom ἔρως. Hier allein hat Platon eine Antwort auf die letzte Frage zu geben versucht, die im Grunde seiner Ideenlehre erwacht war. Hier hatte er wirklich zwei Brücken gebaut, die von der irdisch-sinnlichen Erfahrung zu den intelligiblen Urbildern führen, von der Einzelnheit des er-

kennenden Menschen zum allgemeinen metaphysischen Gesetze der dauernden Gattungen — — allerdings ein Versuch, der zugleich einen kühnen und bedeutenden Bruch mit der *Wissenschaft* überhaupt darstellt! Denn diese beiden andeutenden Versuche einer Lösung sind mystisch und geheimnisvoll, beide sind im genauen theoretischen Sinne falsch und zu verwerfen, beide überliefern die klare Methode der Wissenschaften den ahnungsreichen Träumen der Mythe und des Symbols.

Wenn der Mensch, wie Platon will, die metaphysischen Ideen wirklich a priori zu erkennen vermag, dann muß er sie in sich haben, noch ehe er irgend etwas erfährt von dem Dasein der Sinnenwelt. Er muß bei den Ideen gewesen sein, ehe es Erfahrung gab, d. h. ehe das reine Schauen der ewigen Urbilder mißhelligt wurde durch das verworrene Dasein der Sinnlichkeit und ihrer irdischen Relativität. Nur wenn dies der Fall ist, kann es möglich gemacht werden, daß die Seele die Erkenntnis der Urbilder erinnernd aus sich selber hervorbringt, wobei die Sinnlichkeit des räumlich-zeitlichen Daseins eine lediglich gelegenheitliche Rolle spielt, sofern sie auf assoziativem Wege dem Menschen das Gedächtnis an die früher erlebten Paradigmata erweckt. Auf diese Weise nimmt Platon der Erfahrung nicht schlechthin *jeden* Anteil an der apriorischen Erkenntnis, sondern er gibt ihr die Bedeutung einer Gelegenheit, anläßlich deren sich der Mensch auf das wahre Erlebnis der Ideen besinnt — eine Deutung von tiefster *psychologischer* Wahrheit, da in der Tat ja eine noch so aufgehäufte Erfahrungsgesamtheit nie etwas anderes als die Gelegenheit sein kann, im erkennenden Bewußtsein eine „Idee" über das Wesen und die Beziehungen der Erfahrungstatsachen hervorzurufen. Andrerseits aber verwickelt diese Lehre von der Erinnerung, wie sie Platon schon im „Menon" entdeckt, um sie im „Phaidros" als einen

Grundsatz seiner Philosophie aufzustellen, in ihrem *metaphysischen* Sinne in so viele Folgerungen, daß sie für die Wissenschaft nicht annehmbar ist. Soll der Mensch wirklich die Ideen a priori erkennen, so muß er auch a priori, d.h. vor allem erfahrbaren Da-Sein in irgend einer erkennenden Beziehung zu den Ideen gestanden sein. Diese Folgerung hat Platon in mythischer Weise im „Phaidros" auch gezogen, wenn er von einem vorweltlichen, ewigen, d. h. unzeitlichen Sein der Menschenseele spricht, die hier in himmlischer Entrückung im Anschauen des wandellosen Apriori begriffen ist, ehe sie, den Verlust ihres Gefieders erleidend, von dem ungebändigten Triebe der Sinnlichkeit vorwärts gerissen, von ihrem wahren Leben abfällig wird.

Wollte man, um diesen Folgerungen zu entgehen, sich damit helfen, daß man das Mythische streng wissenschaftlich auslegte und hier nur eine bildliche Einkleidung abstrakt-wissenschaftlicher Vorgänge vermutete, so wäre auch hiermit nichts getan. Es ist auf keine Weise eine bewußte Teilnahme des Menschen an einem apriorisch-ewigen Sein nachzuweisen, wie man auch immer dieses Apriori deuten möge. Auch sind die platonischen Ideen niemals Objekte irgend eines a priori erkennenden Verstandes gewesen, nicht einmal Objekte eines archetypischen, urbildlichen, göttlichen Intellektes, und es würde Platon sehr schwer gefallen sein, zu zeigen, inwiefern sie erkannte, d. i. a priori vorgestellte oder gedachte Inhalte des menschlichen Bewußtseins hätten sein mögen — woran die Lehre von der Erinnerung abermals zu nichte werden muß. Der einzige Ausweg, die metaphysische Wahrheit der Erinnerung zu retten, wäre der, in ihr die erste Andeutung dafür zu finden, daß alle Erkenntnis Einsicht des *Bewußtseins* ist in eine Reihe von Gesetzen und Beziehungen, welche eine *bewußtlose* Tätigkeit der Seele a priori hervorgebracht hat. Aber diese Ausdeutung,

welche etwa den Standpunkt Fichtes und eines Teiles der heutigen Psychologie[1] voraussetzte, scheint mir dem unmißverständlichen Sinne des Wortes „Erinnerung" zu widersprechen, da wir unter „erinnern" nur die gedächtnismäßige Wiederholung einer Vorstellung verstehen, die schon einmal in unserem *Bewußtsein* — und nicht in einer irgendwie uns einwohnenden unbewußten Seelentätigkeit vorhanden war. Sehen wir demnach von der bleibenden psychologischen Wahrheit dieser Lehre ab, so müssen wir gestehen, daß auch die Erinnerung das platonische Erkenntnisproblem nicht lösen kann: nämlich wie das menschliche Bewußtsein eine apriorische und daher unfehlbare Erkenntnis der ewig-apriorischen Ideen haben könne.

Mit dieser Lehre von der Erinnerung enge verwandt ist der herrliche Gedanke des Eros. Wie das Wesen der begrifflichen Erkenntnis bei Platon darin bestehen soll, daß sie bei Gelegenheit der irdisch-sinnlichen Wahrnehmung sich ihres Aufenthaltes und ihres Teilhabens an dem wandellos Seienden entsinnt und somit gedrängt wird, von ihrem ewigen Wesen selber Zeugnis abzulegen, so ist die Seele gezwungen, solange sie hier unten ist, sich nach dieser vorigen, vor-existentiellen Teilnehmung an den Ideen zu sehnen, d. h. zu *lieben*. Denn im Grunde ist ja die Lehre von der Anamnesis nicht nur keine Lösung des platonischen Problems für *uns*, sondern auch keine Lösung für Platon, da hier die Beziehung des Menschen zur Idee auf ein vorweltliches Sein zurückweist, während für das Dasein in der erfahrenen, irdisch-sinnlichen Welt der logisch-sprachliche und der metaphysische Begriff ewig ungeeint, ewig unbeziehbar getrennt erscheinen. Daher muß Platon, falls seine Ideenlehre nicht ganz und gar für das Leben unfruchtbar bleiben soll, eine Beziehung des *lebenden* Subjektes in seiner empirischen Bewußtheit zu dem

[1] Vgl. die Psychologie von Höffding, S. 90ff, 131, 176.

ewigen Sein ausfinden. Da ihm aber der Weg der logisch-dialektischen, d. h. begrifflichen und abstrahierenden Erkenntnis hierzu nach dem Obigen verschlossen ist, sucht er einen verborgenen Pfad in einer anderen als der begrifflichen Erkenntnis, in unzweideutigster Weise den Griechen und den Künstler offenbarend: er sucht durch die *Anschauung* des metaphysischen Ansich der Idee selbst teilhaftig zu werden! Im Symposion, seiner reifsten und köstlichsten Schöpfung, läßt er Diotima zu Sokrates sagen: „Wer also bis dahin (d. h. bis zur Sehnsucht nach der Schönheit der Seele) zur Liebe erzogen wurde ...., der wird das erschauen, Sokrates, um dessentwillen alle Wege und Mühen waren: er wird *das* Schöne schauen, das da ewig da ist, und niemals wird und niemals vergeht und nicht reicher wird und nicht verliert, *das* Schöne, das nicht hierin schön und heute schön und da schön und für diesen schön und hierin häßlich und morgen häßlich und dort häßlich und für jenen häßlich ist, *das* Schöne, das wir uns nicht das eine Mal im Gesichte, das andere Mal an den Händen oder sonstwo am Körper einbilden, oder in den Worten, in den Wissenschaften, in den Tieren, auf der Erde oder am Himmel finden; er wird das Schöne schauen, das da sich selbst und in sich schön, in sich selbst ewig sich spiegelt; und was sonst schön ist, wird nur sein Schein und ein Teil sein und werden und vergehen, und nur das ewig Schöne wird nicht wachsen und nicht verblühen und nicht leiden. Ja, Sokrates, wer immer von dort unten, weil er den Geliebten richtig zu lieben wußte, empor zu steigen und jenes ewig Schöne zu schauen beginnt, der ist am Ende und vollendet und geweiht ...."

„Und hier, Geliebter," rief das prophetische Weib, „hier, wenn irgendwo, ist das Leben lebenswert, hier, wo du die ewige Schönheit schaust. Wenn du diese schaust, wird sie

dir nicht scheinen gleich dem Golde oder schönen Kleidern, oder gleich jenen schönen Knaben und Jünglingen zu sein, bei deren Anblick schon du und die andern erschrecken, und bei denen ihr dann immer weilen wollt, weilen, ohne zu essen und zu trinken, nur sie schauend, nur ihnen gegenwärtig. Nein, wie würdest du dich gebärden, wenn es dir gegeben wäre, jene ewige Schönheit selbst klar und rein und ungemischt, nicht am menschlichen Fleisch, in den Farben, am Flitter, sondern wie sie frei und göttlich sich selbst eigen da ist, zu schauen? Glaubst du, dein Leben oder das Leben eines andern wäre *dann* noch niedrig, wenn ihr bis dorthin blicken und bei jenem Wunder weilen könntet? Und glaubst du nicht, daß die Vollendung dem Menschen nur dort zuteil werde, *wo er im Geiste das Schöne sieht* und nicht mehr die Bilder der Tugend — denn an Bildern kann sein Blick dort nicht mehr haften — sondern die Wahrheit selbst, da er sie dort erblickt, zeugt, und glaubst du nicht, daß dieser Mensch dann, so er die wahre Tugend zeuget und nähret, wahrhaft gottgeliebt, und, wenn je ein Mensch, unsterblich sein wird?" [1]

Was hier in einem Werke von fast unbegreiflicher künstlerischer Vollendung gelehrt wird, ist nicht mehr begriffliche Erkenntnis durch die dialektische Methode, eine Verknüpfung und ein In-Beziehung-Setzen der logischen Allgemeinbegriffe, sondern ein unfehlbares, beweisendes, weil unvermitteltes Schauen des an sich seienden Schönen, welches das Schöne schlechthin, *das* Wahre, *das* Intelligible, metaphysisch Wirkliche, das un-sinnliche, apriorische Wesen ist! Es ist eine Teilnahme des Menschen am bewußtseins-jenseitigen Sein, nicht durch dialektische oder sonstwie wissenschaftliche Me-

[1] Zitiert nach der Übersetzung von Kassner, S. 63 ff. Vgl. auch die schönen Abschnitte über die Liebe des Philosophen zum Seienden im „Staat", V. Buch, XVIII—XXII (Schleiermacher).

thode, sondern durch *Schauen* eines Intelligiblen, Intellektualen, durch eine zusammen-schauende Einsicht in die Wesenheit des apriorisch-metaphysischen Seins, die nichts mehr mit dem apagogischen, ableitenden, analytischen, immer zweifelhaften Verfahren des Verstandes zu tun hat, ein Erleben des intellektuellen Seins im Anschauen, was man späterhin so glücklich mit dem Ausdruck *intellektuelle Anschauung* bezeichnet hat. Die Einheit von bewußter Erkenntnis und metaphysischem Sein wird hier also doch behauptet, sie stellt sich als notwendige Folgerung aus den platonischen Grundvoraussetzungen heraus: erstens, daß ein intellektuales, ewiges Apriori vorhanden sei, und zweitens, daß es ein sicheres, unfehlbares Wissen von diesem geben müsse! Eine apriorische, unmittelbare Erkenntnis des Ewig-Seienden, des metaphysischen Apriori, ist nur möglich durch intellektuale Anschauung: das ist kurz gesagt der Sinn des platonischen Eros.

Hier ist die Wissenschaft Platons über sich selbst hinaus. Indem sie zu ihrer Methode ein mystisches Vermögen erhebt, schließt sie zugleich ihr innerstes Wollen auf und erklärt ihre Absicht, die nun ein für alle mal für den Rationalismus maßgebend bleibt: sie mutet der Wissenschaft eine Aufgabe zu, welche Wissenschaft niemals zu lösen imstande ist. Sie macht zu ihrem Anfang die Liebe zur Ewigkeit, das Sehnen, über das Da-Sein aller beschränkenden Kategorien hinauszugelangen; sie will ohne Erfahrung, ohne Zuhilfenahme und Vermittelung der sinnlichen Welt des ewigen, göttlichen Geistes versichert sein; sie will im reinen, apriorischen Denken anschauen und dadurch wahrstes, ansich seiendes metaphysisches Sein erfassen — fürwahr, ein Ziel, welches mit tiefstem Sinne der unsterbliche Meister als *Eros*, als Ziel der Gottesliebe aufgestellt hat, ohne zu ahnen, daß er schon damit symbolisch bedeutend der *Wissenschaft* die

Unmöglichkeit dieser Aufgabe zu verstehen gab. Im Eros ist der Schlüssel des Rationalismus; erst die intellektuale Anschauung läßt das rationalistische Wesen bestimmen und schon eingangs sein Ziel als ein tragisches, viel zu hoch über die Vermögen menschlicher Erkenntnis erhöhtes, erkennen.

So verstanden, bedeutet die Lehre vom Eros aber auch den Triumph des plastisch-künstlerischen Sinnes der Griechen. Denn schließlich mußte in diesem Volke der Künstler Herr werden über die immerhin methodische Trockenheit empirisch betriebener Wissenschaft; und da das innerste Wesen der griechischen Kunst überall ein plastisches Schauen ist, so mag es als die letzte Einheit von Kunst und Wissenschaft (φιλοσοφία) hier gedeutet werden, wenn die Methode der Philosophie endigt in einem Anschauen sogar des Intellektualen und Geistigen. Kulturgeschichtlich und volkspsychologisch sind demnach Platons Ideen gleichsam die vergeistigten Gottheiten des homerischen Pantheon, mythische Anschaungen rein geistiger Gesetze, die bei Homer noch in der vollendeten Pracht sinnlicher Wirklichkeit auftreten. Nachdem dieses Pantheon schon in der griechischen Plastik eine gewisse Entsinnlichung erfahren hatte, sofern die blühende Sinnlichkeit Homers ersetzt wird durch die herbe, gewissermaßen abstrakte Wirklichkeit der reinen Form, vollzieht Platon die letzte Entrückung ewiger Anschauungen aus dem Reiche der Sichtbarkeiten in die unweltlichen Gefilde des reinen, entmaterialisierten Geistes. Aber auch dieses geschieht nicht, ohne daß diese Wesenheiten den bezaubernden Reiz ihrer vormaligen sinnlichen Existenz geheimnisvoll mit sich nehmen: auch die Ideen Platons sind zum Himmel des ewigen Geistes aufgefahrene Menschen- oder Götterbilder, welche einmal an der ganzen Wonne des griechischen Lebens teilgenommen haben. In der Forderung, daß dieses Geistige wie einst das irdisch Lebende *anschaulich*

sein solle, endigt somit folgerichtig die platonische Philosophie, hier ist ihr unermeßliches Paradoxon, ihre übermenschliche Zumutung. So ist es kein Zufall mehr, daß der abendländische Rationalismus gerade *griechischen* Ursprungs ist — der Rationalismus, dessen Wesen darin besteht, ein apriorisch an-sich-seiendes Sein auch a priori erkennen zu wollen, was nur mit Hilfe einer Anschauung des Ideellen, Intellektualen geschehen kann, wie Kant so treffend dargetan hat. Die intellektuale Anschauung oder der Eros ergibt sich uns mit unfehlbarer Notwendigkeit aus dem der hellenischen Rasse gestellten metaphysischen Erkenntnisproblem — sie und nichts anderes konnte im Volke der absoluten Plastik und der absoluten Anschaulichkeit zur erkennenden Methode werden. In der intellektualen Anschauung des griechischen Rationalismus feiert die Idee der Volkheit ihren höchsten Triumph, gerade in derjenigen Philosophie, die anscheinend so schroff mit dem Charakter des Hellenismus gebrochen hat; so daß der Platonismus nicht, wie man so oft seit Nietzsche sagte, als Bruch, sondern als Vollendung und höchste Vergeistigung der griechischen Kulturidee angesehen werden muß: im Schauen des ewig-geistigen Seins den Gottesdienst *seiner* Religion feiernd, die immer eine *plastische*, d. i. *bildende*, *Kunst* war:

„Und wenn du's vollbracht hast,
Wirst du erkennen der Götter und Menschen unänderlich Wesen,
Drinne sich alles bewegt und wovon alles umgrenzt ist,
Stille schaun die Natur, sich gleich in allem und allem,
Nichts unmögliches hoffen und doch dem Leben genug sein." — —

Aus den „goldenen Versen" der Pythagoräer, übersetzt von Goethe.[1]

[1] Zitiert nach dem Briefwechsel mit Frau v. Stein, herausgegeben von Schöll, I. Band, S. 250.

Die zwei Menschenalter höchster volkheitlicher Reife, die zwischen der Schlacht bei Marathon und dem peloponnesischen Kriege liegen, hatten in Athen auch die Philosophie ihrer Vollendung entgegengeführt. Rasch war ihre Blütenpracht emporgewuchert in dem holden Wundergarten attischer Kultur, und schnell und unvermittelt war ihre Neige wie der plötzliche Abend eines tropischen Tages. Man kann den jetzt folgenden Aristotelismus noch so hoch preisen und in ihm eine noch so notwendige und berechtigte Weiterentwickelung des Platonismus sehen: in Vielem ist er doch die Philosophie einer ermüdeten Kultur, einer arm und alt gewordenen Seele. Nur eine kurze Weile später, wo in Euripides eine andere Manifestation des antiken Geistes, die Tragöde, sich aufgelöst hat in eine in sich uneinige Fülle von neuen Stimmungsreizen, schärferer Individualisierung, seelischer Feinheiten und problematischer Vielfältigkeit der tragischen Probleme, — — nur ein wenig später verliert auch die Philosophie ihre plastische Ruhe und Kraft, die ihr in der guten Zeit eigen war. In zwei wesentlichen Neuerungen offenbart Aristoteles den Charakter der Dekadenz seiner Zeit: zunächst ist seine Philosophie durchaus enzyklopädisch und dann: gelehrtenhaft.

Der Aristotelismus ist enzyklopädisch, reichere und mannigfaltigere Lebenseinheiten in sich umschließend, wie jeder sich entwickelnde Organismus; er enthält schon fast alle Bestandteile eines im modernen Sinne systematischen Wissens, — aber er hat gleichzeitig eine schwere Einbuße erlitten an innerlicher Sicherheit: er ist schwankend, unstet geworden und in den letzten Fragen fast immer versagend. Was der griechische Geist alles in der aristotelischen Philosophie verloren hat, — wer könnte es in kurzen Worten sagen? Zu einem ungleich größeren äußeren Reichtum an Wissen, zu diesem alles erreichenden Fleiße einer tat-

sachenfreudigen Forschernatur kommt das Zweite und Entscheidendere: Aristoteles bricht wirklich mit der hellenischen Vergangenheit, indem er die Philosophie loslöst von ihrem reinmenschlichen Urgrunde und aus der lebengestaltenden Praxis der bisherigen σοφία eine *Wissenschaft* im modernen Sinne macht. Man kann sagen, daß Aristoteles der erste *Gelehrte* der abendländischen Philosophie ist. Hier endlich tritt ein, was man so oft mit höchstem Unrecht dem Sokrates und dem Platon vorgeworfen hat: als hätten sie das Griechentum zerstört, indem sie an Stelle großer und fruchtbarer Instinkte die Herrschaft der theoretischen Vernunft, des Intellekts, errichteten. Wir haben schon gesehen, wie wenig dies eigentlich zu Sokrates, wie noch ungleich weniger es zu dem Philosophen des Eros paßt. Aber bei Aristoteles tritt wirklich das Ereignis ein, daß ein Denker seine Rasse verleugnet, weil deren Geist zu sehr geschwächt ist: Aristoteles philosophiert erstmals nur mit dem Intellekte, d. i. als Gelehrter. Sein Element ist das Denken, das abstrakte Reflektieren und Urteilen nach dem Satze vom Widerspruche, das reine Logische in seiner dünnsten, gleichsam grammatikalischen Form. Er reißt den Griechen von seiner Heimat los, vom Schauen der ewigen Musterbilder und von der Sehnsucht nach dem Ideellen; er stellt den νοῦς, den Geist, auf sich selber und verleugnet die intuitive Methode der Plastik, in welcher jener bislang ein Mittel besessen hatte, um zur Erkenntnis des ansich Wahren und Ewigen zu gelangen. Wie in der Tragödie des Euripides der Chor seinen Sinn verloren hat, und damit das griechische Drama seinem dithyrambischen Ursprunge selbst entfremdet wird, — ebenso philosophiert der Mann aus Stagira ohne den Eros, um dadurch des Merkmales verlustig zu gehen, das nicht nur die griechische Philosophie zu einer unverkennbar nationalen machte, sondern welches sie, das kann man kühn-

lich sagen, überhaupt einstmals zum Leben berufen hatte. *Dies* hat den Aristoteles befähigt, über das intellektuale Anschauen seines Meisters hinaus zu gelangen, *dadurch* hat er die Wahrheit der Wissenschaft bereichert und die Menschheit ärmer gemacht, — — was wir indessen nicht beklagen, sondern hinnehmen wollen als eine Tatsache, über die uns eine Kritik nicht zusteht. —

Indem die wirkliche Methode des Platonismus, sich des apriorisch Allgemeinen zu bemächtigen, nicht eigentlich in der Dialektik, nicht eigentlich mehr im *Wissen* besteht, sondern in einer intellektuellen Anschauung, zu welcher zu gelangen die Dialektik nur vorbereitend sein kann, — mit diesem Eingeständnis mußte die Methodenlehre und die Metaphysik nach Platon notgedrungen andere Wege einschlagen. War das Problem einmal dahin gestellt, das metaphysisch Allgemeine a priori zu erkennen, so durfte sich die Philosophie eben schon deshalb nicht mit Platons Bestimmung des Allgemeinen zufrieden geben, weil durch diese weder eine Beziehung von den Ideen zur sinnlichen Erfahrungswelt, noch von dieser zu den Ideen gegeben worden war. Gerade ein so durchaus wissenschaftlicher Charakter wie Aristoteles, ein Mann, dem das gleichsam mythische und immer künstlerische Gestalten des Platon, wo nicht widerstrebend, so doch gleichgültig und von nebensächlichem Werte sein mußte, gerade er mußte schon um der wissenschaftlichen Erkenntnismethode willen eine andere Deutung des Allgemeinen geben. Vielleicht hat Platon in der späteren Zeit seiner akademischen Lehrtätigkeit selber an der unanfechtbaren Gültigkeit der Ideenlehre gezweifelt. Wenigstens ist es uns erlaubt, einen Vorgang so zu erklären, der sonst befremdlich sein müßte: nämlich die Aufstellung von Allgemein-Begriffen, die sich von den *Ideen* Platons ebensosehr unterscheiden, als sie sich der Bedeutung

der *Kategorien* des Aristoteles genähert haben.[1] Indem Platon neben seinen Ideen oder den apriorischen Gattungs- und Art-Gesetzen seine Aufmerksamkeit im Alter auf ganz andere Formen des Allgemeinen richtete, auf Begriffe wie Seiendes und Nicht-Seiendes, Dasselbiges und Anderes, Ruhe und Bewegung, Eines und Vieles usw., scheint er selber den Übergang zu bilden zu der Metaphysik des Aristoteles.

Des Aristoteles Stellung zum Rationalismus ist eine zwiespältige. Er hat einerseits den Rationalismus verlassen und einer erfahrungsmäßigen Ergründung der Wahrheit das Wort geredet, um andrerseits doch wieder dem Grundproblem des Rationalismus zu verfallen. Die wunderbare Folgerichtigkeit des platonischen Gedankenbaues fehlt ihm; er ist vielfach im Halben und in grundsätzlichen Unklarheiten befangen geblieben — und zwar gerade in denjenigen Erörterungen, die unserer Aufgabe zunächst liegen. Die Kühnheit des Meisters, der getrost den Mythos zu Hilfe ruft, wo die wissenschaftliche Methode nicht weiter gelangt, mangelt ihm, und er wirkt deshalb in seiner kritisch-trockenen Vorsicht mehr verwirrend als klärend für das Fragliche der rationalen Erkenntnis.

Wie der hellenische Rationalismus überhaupt gibt auch Aristoteles zunächst eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Allgemeinen. Und wie Platon auf den Allgemeinbegriff des Sokrates seine Ideenlehre gegründet hat, so ist auch das Allgemeine des Aristoteles eine Weiterbildung der platonischen Ideen. Allerdings beruht diese Fortbildung fast ausschließlich auf Kritik urd Polemik. Die Ideenlehre ist ihm anstößig, weil sie keine Beziehung herzustellen vermocht hat zwischen den ewigen apriorischen Gattungsmusterbildern und der sinnlichen Erscheinungswelt,

[1] Siehe E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik I, S. 41—43.

und sein metaphysisches Denken ist überwiegend auf die Erfindung einer solchen Beziehung gerichtet.

Mit der Bezeichnung dieser ersten Aufgabe des Aristoteles ist schon ausgesprochen, in welcher Richtung die Bedeutung dieses Mannes zu suchen ist: er hat das Allgemeine als die *Kategorie* bestimmt, die Ideenlehre in der platonischen Gestaltung verworfen und ist hiermit fast im selben Sinne Gründer der idealistischen Metaphysik im Abendlande geworden wie Platon selbst. Neben dieser großen Tat des Gedankens verschwinden seine Verdienste und Irrtümer, die ihm fruchtbar und verhängnisvoll nachgefolgt sind, so wichtig und oft geradezu entscheidend beide für die Kultur der germanischen Barbaren während des Mittelalters gewesen sein mögen. Der Streit der Peripatetiker über die Möglichkeit und Wirklichkeit, über Stoff und Form, über Seiendes und Nicht-Seiendes, ist heute verstummt und hat anderen, lebendigeren Ausdrucksformen metaphysischer Rätsel weichen müssen. Aber was Aristoteles mit den Kategorien gewollt hat und zum ersten Male aussprach, beschäftigt uns heute mehr denn je, ja, man könnte sagen: es beschäftigt uns überhaupt erst heute.

Schon die Eleaten Parmenides und Zeno hatten der Sache nach Kategorien gekannt und über diese nachgedacht. Platon hatte dann im „Parmenides“ eine Anzahl Kategorien aufgestellt, ohne indessen den Namen und den Begriff der Kategorie zu besitzen. Der sprachliche Begriff der Kategorie findet sich erst bei Aristoteles, erst durch ihn hat die Kategorienlehre zu jener zentralen Stellung gelangen können, die sie in der Philosophie heute einnimmt.

κατηγορία heißt Aussage, Prädikatsbestimmung (von κατηγορέω = anzeigen, bestimmen, welches genau dem lateinischen indicare entspricht). Demnach wären die Kate-

gorien einfach Prädikatsbestimmungen und von rein grammatikalischer Bedeutung, etwa wie der Begriff des Sokrates oder die Usia in ihrem ursprünglichen Sinne bei Aristoteles. Dem ist aber nicht so. Die Kategorien sind bei Aristoteles näher die Aussageweisen des *Seienden*, sind also Bestimmungen der metaphysischen Wirklichkeit, Daseinsformen, Ausdrucksgestaltungen dessen, was *ist*, — Wirklichkeiten, nicht Bestandteile des Satzes in der Grammatik, wenn sie auch ihren sprachlichen Ursprung niemals ganz verleugnen können[1], wie wir sogar noch bei Kant gewahren werden. Die Kategorien sind „Gattungen des Seienden" (γένη τοῦ ὄντος). —

Hier müssen wir auf einen Augenblick unsere Darlegungen unterbrechen, um mit einigen Worten auf einen wichtigen und allgemeinen Umstand einzugehen, der hier besonders eindringlich zu bemerken ist: ich meine die Abhängigkeit der aristotelischen Kategorienlehre von der *Sprache*. Der Begriff der Kategorie ist einer der dunkelsten, den es überhaupt gibt; er ist unübersetzt geblieben und unübersetzbar, ebenso wie die griechische „Idee", der „Idealismus", das „Atom", das lateinische „Individuum" und so manche andere. Aber wenn wir bei einem Versuche, die eben erwähnten fremdsprachlichen Begriffe möglichst wörtlich ins Deutsche zu übersetzen, doch immer wenigstens auf eine Spur von erkennbarem und deutlichem Sinn geraten, so hilft uns eine Verdeutschung der κατηγορία zunächst gar nichts. Durch Übersetzen kann dieser Begriff nicht erklärt werden. Mit einer „Prädikatsbestimmung" oder „Aussageweise" können wir in der Philosophie nichts anfangen — — dieser Begriff gehört ausschließlich zu den grundlegenden Bestandteilen der *Grammatik*. Gerade diese Einsicht setzt uns aber in

[1] Siehe Friedr. Alb. Lange„ Geschichte des Materialismus" I, S. 159, VI. Auflage.

den Stand, auf andere Weise als auf die übersetzende ein Verständnis des aristotelischen Hauptbegriffes zu versuchen: die Kategorie ist nämlich zunächst durchaus nur ein Begriff der Grammatik. Es ist hierbei gleichgültig, ob die griechische, oder, wie Fritz Mauthner neuerdings behauptet hat[1], die *indische* Grammatik des Pânini die Gelegenheitsursache für Aristoteles abgab, mit der Kategorie eine metaphysische Vergegenständlichung eines grammatikalischen Begriffes vorzunehmen. Das Wesentliche dieses Vorganges ist auf alle Fälle dies, daß aus den grammatikalischen Aussageweisen Aussageformen des ansich-seienden, wirklichen Daseins werden, daß die Welt in die Formen der Sprache gezwängt wird. Aus der Kategorie (=praedicamentum) der Grammatik wird eine „Aussageweise des Seienden“ [2]!

Aus dieser Tatsache geht zweierlei hervor. Zunächst dies eine, daß die aristotelische Kategorienlehre als solche für uns heute keine wesentliche Bedeutung mehr hat. Ist die Kategorie hier lediglich eine Vergegenständlichung sprachlicher Satz- und Redeteile, eine Vergegenständlichung des Grammatikalischen ins Metaphysische, so können wir dieser Tat keinen Wert mehr zumessen, weil sie unserer erkenntnistheoretischen Methode widerspricht. Wir gehen aber in der Ablehnung der aristotelischen Kategorienlehre nicht so weit wie Mauthner, der sie verwirft, weil er überhaupt die erkenntnistheoretische Brauchbarkeit der Sprache leugnet. Nicht weil der Stagirit die menschliche Sprache als die einzige uns mögliche Form bewußten Denkens zu einer ansichseienden Wirklichkeit umgedeutet hat, ist die Kategorienlehre für uns unbrauchbar, sondern nur deshalb,

[1] Siehe „Aristoteles“ in dem allerdings höchst oberflächlichen und leichtfertigen Büchlein von Fritz Mauthner, erschienen in der „Literatur“ von Georg Brandes, S. 43 ff. [2] Die γένη τῆς κατηγορίας sind γένη τοῦ ὄντος!

weil dies bei ihm in völlig naiver und unkritischer Weise geschieht[1].

Hieraus geht aber dann von selbst die zweite, positive Folgerung hervor, welche heute für die Beurteilung des antiken Gelehrten ausschlaggebend sein möchte: er hat der Philosophie mit seiner falschen und noch irrtümlichen Kategorienlehre ein erkenntnistheoretisches und sprachphilosophisch-logisches Problem gestellt, welches als solches fast alle anderen Fragen der Wissenschaft an Wert und Bedeutung übertrifft: die Frage, inwieweit die subjektiven Gedankensymbole der menschlichen Sprache der ansichseienden Wirklichkeit zu entsprechen vermöchten; *oder inwiefern die Kategorie als begriffliche Satzaussage das metaphysische Wirkliche sein könne oder nicht.* So ist die Frage der Kategorien die tiefste, die überhaupt aufgeworfen werden konnte. Freilich war gerade Aristoteles am weitesten davon entfernt, sie so zu stellen; er hat nach seiner Art geantwortet, ohne die Gefahr der Frage zu ahnen. Der griechische Rationalismus war noch zu sehr an das *Wort* der Sprache gekettet; wie Platons ganzer Konflikt ein solcher zwischen der sprachlichen und metaphysischen Bedeutung der Idee gewesen war, so des Aristoteles Grundmangel seine Verherrlichung eines grammatikalischen Begriffes. Seine voreilige Beantwortung ist der Irrtum gewesen. Aber in diesem Begriffe war doch die gefährliche Frage

---

[1] Wie völlig unbefangen Aristoteles in erkenntniskritischer Hinsicht ist, zeigt am besten seine Untersuchung über das Falsche in der „Metaphysik". Hier heißt es: „die Dinge heißen also falsch, weil sie entweder nicht sind, oder weil sie nicht so sind wie *ihr Bild in der Seele*". a. a. O. V. Buch, 29. Kapitel. Es ist klar, daß ein Denker mit so naiven Vorstellungen auch keine kritische Kategorienlehre begründen konnte. Man sehe auch die Erläuterungen Kirchmanns zu dieser Stelle. („Die Metaphysik des Aristoteles", übersetzt von I. H. v. Kirchmann, Berlin 1871.)

enthalten, die ihre Fruchtbarkeit enthüllte in der Geschichte des Denkens bis zu Kant und seiner nachfolgenden deutschen Philosophie, wo sie jene gedankenreichste Beantwortung erfuhr, die uns später eingehend beschäftigen soll. Das Große ist hier also eigentlich die nachfolgende Geschichte, die wir uns allerdings ohne die Erfindung des Aristoteles nicht denken können. Wir dürfen indessen nach alledem etwa sagen: die aristotelische Lehre von den Kategorien ist in der Hauptsache hinfällig, aber die Frage nach dem *Was* der Kategorie, die mit jener gegeben war, rührt an das Grundproblem der Erkenntnis überhaupt und war neben der Ideenlehre Platons weitaus das folgenschwerste Begebnis des hellenischen Rationalismus.

Wenn wir von dieser kritiklosen Verselbständigung sprachlicher Lautsymbole bei Aristoteles absehen, so unterscheiden sich seine Kategorien von den platonischen Ideen in mehrfacher und ganz entscheidender Hinsicht.

Die Ideen sind die apriorischen, intelligiblen, ansich-seienden Gattungsgesetze, die bewegungslos in sich selber verharren und weder untereinander noch zu der zu deutenden Sinnenwelt in Beziehung stehen. Die Kategorien haben nichts mehr mit Gattungen und Arten zu tun; sie sind die (hier noch begrifflichen) Grundformen, die alles Daseiende in sich zwingen. Sie sind daher nicht beziehungslos in Ansehung des irdisch-sinnlichen Daseins, sondern sie sind auf dieses bezogen. Ja, diese ihre Bezogenheit ist so sehr ihr hervorragendster Charakterzug, daß man sie als das sich Beziehende schlechthin bezeichnen könnte, als die metaphysische Beziehung selbst, als die Gesamtheit alles dessen, was die Dinge und die Zustände aufeinander in unaufhörlichem Wechsel beziehen läßt. Freilich ist Aristoteles von dieser Einsicht in die Grundeigenschaft der Kategorien noch weit entfernt, indem er nicht

einmal zugeben will, daß die Kategorien sich gleichsam wechselseitig durchdringen, ineinander verflechten und sich zu einander beziehen. Aber wenn auch hierüber bei Aristoteles noch keine Klarheit herrscht, was man billigerweise auch kaum verlangen darf, so ist doch soviel sicher, daß die Kategorien, wo nicht untereinander, so doch zu der sinnlicherfahrenen Welt in Beziehung stehen. Quantität, Qualität, räumliche und zeitliche Bestimmungen, Gegensatz, Bewegung — — alles das wirkt sich im Da-Sein aus, ist dem Dasein eigen und innerlich. Die Verinnerlichung eines Transzendenten bei den Kategorien ist der Grundzug der aristotelischen Metaphysik, sie entspricht seiner Lehre von Form und Materie, sowie derjenigen von der Entelecheia.

Wir werfen hier nicht die Frage auf, ob Aristoteles bei dieser Weiterbildung der platonischen Wesenslehre etwa diese mißverstanden habe oder nicht — genug, daß er den Platonismus da zu überwinden trachtete, wo er ihn für verbesserungsbedürftig hielt: und dies ist die mit der Apriorität verbundene Jenseitigkeit der Ideen. Es ist der starke Versuch, den Zwiespalt, den er in Platon sah, durch eine neue Bestimmung des Allgemeinen zu lösen und der sinnlichen Erfahrungswelt wieder zu geben, was ihrer ist, ein Versuch, der bei Aristoteles die verschiedensten Äußerungsformen angenommen hat und sich auch in der Lehre von den Kategorien kundgibt, ohne daß gerade diese schon die unermeßliche Folgenschwere hätte erkennen lassen, die sie für die Zukunft haben sollte.

Das Platonisch-Allgemeine oder der metaphysische Begriff wird niemals durch die Erfahrung erkannt; wie er vor und außer aller Erfahrung *ist*, muß er auch vor und außer aller Erfahrung — a priori — erkannt werden. Die Kategorien des Aristoteles sind zwar auch *vor* der Erfahrung, insofern sie allgemeinste Gesetze darstellen, welchen sich

der Inhalt der Erfahrung erst einordnen muß, sowohl um zu existieren, als um erkannt zu werden — aber sie werden methodisch durch *Erfahrung* zusammengetragen[1].

Hier erscheint ein Bruch mit der platonischen Methodenlehre, wie man ihn sich schroffer nicht vorstellen kann.[2] Aristoteles verzichtet in Ansehung der Kategorien auf sichere und unumstößliche (apodiktische) Gewißheit der Erkenntnis des metaphysisch-Allgemeinen und begnügt sich mit einer erfahrungsgemäßen Aufstellung seiner zehn Kategorien! In der Tat, diese Erscheinung ist so erstaunlich und rätselhaft, daß sie in ihren Folgen gar nicht zu begreifen wäre — wenn ihr Aristoteles selbst nicht so ganz und gar keine Bedeutung zugemessen hätte! Man kann wohl sagen, daß eine bewußte Überzeugung von der Tragweite dieser Neuerung die ganze Geschichte der Philosophie von Grund auf hätte anders gestalten müssen, daß mit der allgemeinen Anerkennung dieser methodischen Tat zweitausend Jahre menschlicher Erkenntnislehre, wo nicht erspart geblieben, so doch durchaus verändert ausgefallen wären. In dieser Hinsicht ist Aristoteles der erste Gegner der neuen Weltanschauung, die mit Sokrates und Platon angehoben hatte, der erste, welcher die schneidende Waffe in den Händen trug, um den Rationalismus zu Tode zu treffen, und damit einen größten menschlichen Irrtum, vielleicht *den* wissenschaftlichen Irrtum schlechthin unmöglich zu machen. Aber Aristoteles nützte die Macht nicht aus, die ihm gegeben war. Er hatte anscheinend nicht die Ab-

[1] Dies hat namentlich Zeller hervorgehoben: „Die Philosophie der Griechen", II. Teil, S. 375. [2] In der „Metaphysik" sagt Aristoteles: „Die mathematische Genauigkeit darf man nicht in allem verlangen", wenngleich er diesen Satz gerade an unrichtiger Stelle anwendet. (Ebenda, II. Buch, Kap. 3). Wir wissen, daß „mathematische Genauigkeit" seit Platon zusammenfällt mit Apodeiktik des Erkennens.

sicht, die Kategorien *an Stelle* der platonischen Ideen zu setzen; es konnte ihm naturgemäß wenig daran liegen, ob sie empirisch und damit nur wahrscheinlich oder unfehlbar sicher und damit a priori, vor aller Erfahrung, erkannt würden. Denn indem die Hauptaufmerksamkeit seiner Metaphysik einer Fortbildung der Idee als dem Eidos oder dem immanent geistigen Prinzip (dem τί ἦν εἶναι[1]) gewidmet war, mußte auch sein methodisches Interesse diesem Allgemeinen zugewandt sein, mußte ihn die Frage fast ausschließlich gefangen nehmen: ob und wie eine gewisse apodiktische Erkenntnis von *diesem* möglich sei?

Wenn Aristoteles in Ansehung der Kategorien mit dem Rationalismus gebrochen hatte, so half er ihn mit seiner eigenen Metaphysik vollenden. Dem methodischen Fortschritt, dem wir eine Erfahrungs-Philosophie hätten verdanken können, folgte allzuschnell eine Einlenkung in die alten Platonischen Bahnen: gerade die neue Metaphysik, durch welche Platon hätte überwunden werden sollen, liefert die Wissenschaft abermals dem Rationalismus aus. Zeigt uns die Kategorienlehre des Stagiriten trotz all ihrer tiefen Mängel doch einen möglichen Ausweg, wird sie Anlaß zu verheißungsvollen Neubildungen und Schöpfungen: so überantwortet eine uneinige und widerspruchsvolle Metaphysik die Philosophie der alten Not des Rationalismus. Denn was die Erkenntnis dieses Allgemeinen, des Wesens der Dinge (des τί ἦν εἶναι), anlangt, so befindet er sich genau in derselben Schwierigkeit wie Platon. Zwar behauptet er im Gegensatze zu diesem ein erfahrungsmäßig-epagogisches Verfahren, welches die allgemeinen Gesetze und die wesentlichen Begriffe aus der sinnlichen Erscheinung des Einzelnen ab-

[1] Ein Begriff, der sich nicht verdeutschen läßt. Man übersetzt „das was es war sein," d. h. wohl das über alle Einzelfälle der Erfahrung hinaus allgemein Identische, Seiende.

leitet, eine Methode der Abstraktion, von der sinnlich gegebenen Empfindung ausgehend, um zu dem ihr innerlich enthaltenen Allgemeinen vorzudringen — hierdurch in gewissem Sinne wieder zu Sokrates zurückkehrend. Aber andererseits ist sich Aristoteles doch zu genau bewußt, daß hieraus nur *wahrscheinliche* Folgerungen gezogen werden können, niemals aber im rationalen Sinne untrüglich gewisse, beweisend sichere. Die Erfahrung von den sinnlichen Einzelnheiten ist notwendig ewig unvollständig; was zustande kommt, wenn man sich auf sie gründet, ist ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, eine sokratische Dialektik, vom Einzelnen zum Allgemeinen emporsteigend, aber kein strenger Beweis im eigentlichen Wortsinne, keine Apodeixis nach mathematischem Vorbilde.

Das Ziel des aristotelischen Denkens ist das metaphysisch-seiende Allgemeine, welches aber nicht mehr, wie bei Platon, ein intelligibles Neben- oder Ineinander von Ideen, sondern ein *Stufenreich* von niedern und höhern Entelechien ist. Das Allgemeine ist die Gesamtheit aller Kategorien nebst den beharrenden Wesenheiten (τί ἦν εἶναι) der Einzeldinge; es muß also, wie die Wirklichkeit der erfahrenen Welt, in sich mannigfach verschieden und geordnet sein in Niederes und Höheres. Ebenso steht es auch um die Erkenntnis: sie besteht aus einer Stufenleiter von obersten, mittleren und untersten Begriffen und Urteilen. Es handelt sich demnach vor allem um das Wissen des obersten Prinzips, um die apodiktische Erkenntnis des die Welt tragenden Real-Grundes. *Dies* ist das rationale Problem bei Aristoteles; hier findet er selbst die äußerste Schwierigkeit, so daß er in seiner „Metaphysik" ein über das andere Mal ausruft: „Der Anfang und das Erste sind am schwierigsten zu erkennen." Diese Schwierigkeit scheint dem Stagiriten so groß, daß er überhaupt keine Methode angibt, um sie

zu überwinden. Er hat diese obersten Grundsätze, von welchen alles übrige ableitbar sei und die er die Axiome nannte, niemals angegeben, wenn man nicht den Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten dafür ausgeben will[1] — ein Ausweg, der schon in Platons Dialektik nichts anderes besagte, als daß ein unmittelbarer Weg vom Logischen ins Metaphysische und damit zur unfehlbaren, apodiktischen Erkenntnis *unmöglich* ist.

So stehen wir auch hier wieder vor dem alten platonischen Problem: inwiefern ist die unmittelbare, apriorische Einsicht in die Axiome zugleich Erkenntnis des ansichseienden Allgemeinen? Die „Form“, das τί ἦν εἶναι, ist die Innerlichkeit der Dinge, ihr metaphysisches An-sich, — wenn der Satz vom Widerspruch das oberste, apodiktisch gewisse Prinzip der Welterkenntnis ist, welchem gleichsam die Gesamtheit des Kosmos unterworfen ist — wie kommt es, daß sich dieses Prinzip apriori als metaphysisches, nicht nur als subjektiv logisches, im Bewußtsein des Menschen vorfindet? Oder: inwiefern ist das *logische* Axiom des Satzes vom Widerspruche zugleich apriori Ur-Gesetz der wirklichen, ansich-seiend metaphysischen, nicht bloß der gedachten, Objektivität?

Aristoteles hatte, um der Schwierigkeit des Platonismus, wie er *ihm* sich darstellte, zu entgehen, die Ideen aus dem eisigen, öden Reiche des Seienden auf die fruchtbaren Strecken des Werdens herabgezogen. Aber das Allgemeine ist ihm das metaphysische Apriori geblieben, die Form das Wesen der Dinge, welches, genau wie bei Platon, auch apriori, d. h. mit beweisender Unfehlbarkeit, erkannt sein sollte. Gerade bei der Entscheidung hatte demnach seine induktive Methode versagt, und er stellt die Frage, in die seine Gedanken am Ende münden, trotz aller Verschiedenheiten im Sinne

[1] Siehe „Metaphysik“, IV. Buch, Kap. 3 u. 7.

seines herrlichen Meisters: inwiefern ist das Allgemeine, sofern es *nicht* aus dem Einzelnen abgeleitet werden kann, d. h. als oberstes Prinzip, von unmittelbarer Gewißheit, Inhalt unseres Wissens? —

Der platonisch-aristotelische Rationalismus behauptet noch nicht, wie wir jetzt sehen, die Dieselbigkeit („numerische Identität")des bewußt-ideellen und metaphysisch-wirklichen Seins in der grundsätzlichen Bedeutung, welche diese Hypothese für die neuere Philosophie hat. Er behauptet sie schon deshalb nicht, weil beide Unterscheidungen noch ganz außerhalb seines erkenntnistheoretischen Wissens stehen. Der antike Denker konnte sich dieses Problem in seiner ernsten Bedeutsamkeit noch gar nicht vorlegen, weil er ideelles oder Bewußt-Sein noch nicht von der ansichseienden Wirklichkeit zu trennen vermochte, die *vorgestellte* von der *wirklichen* Objektivität nicht unterscheiden konnte. Wäre diesem ganzen Philosophieren die genaue und bewußte Unterscheidung zwischen subjektiven Denkformen und objektiven Seinsformen zur erkannten Klarheit und Unzweideutigkeit gekommen, so hätte man das platonische Erkenntnisproblem überhaupt nicht *stellen* können, nämlich wie eine Erkenntnis des metaphysisch-wirklichen Apriori möglich sei mit absoluter Gewißheit, d. h. vor aller Erfahrung — apriori. Einerseits glaubte man in der unmittelbaren Anschauung, sei es der Ideen oder der gedachten Axiome, das Wesen der Welt, ihr ewiges und metaphysisches Ansich zu besitzen, es in sich zu haben, an ihm teil zu nehmen und so auf irgend eine Weise mit ihm eins geworden zu sein[1] — andrerseits ahnte man aber doch verworren die Verschie-

[1] „Denn das Seiende denken und sein ist dasselbe" sagt Parmenides sehr naiv („τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι", siehe die „Fragmente der Vor-Sokratiker" von Hermann Diels, S. 121).

denheit zwischen dem vorgestellten und dem metaphysisch-wirklichen Sein und suchte nach Beziehungen zwischen dem *gedachten* Allgemeinen und dem Allgemeinen als subjektsjenseitige Wirklichkeit. Ein naives, im plastischen Schauen und Betrachten lebendes Volk unternahm den schwierigen Versuch, sein philosophisches Denken von der sinnlichen Unmittelbarkeit zu befreien und auf irgend eine Weise zu der Wahrheit des übersinnlichen Apriori zu gelangen *mit derselben unmittelbaren Sicherheit, welche eben der sinnlichen Anschauung eigen zu sein schien.* Kann es uns wundern, wenn es im trunkenen Taumel des Entdeckens jetzt ebenso naiv und künstlerisch-unkritisch mit den Formen des Denkens und Sprechens verfuhr, als es vorher mit den Inhalten seiner sinnlichen Erfahrung verfahren hatte? Von Thales, Anaximenes und Diogenes von Apollonia bis auf Aristoteles vollzieht sich ein Weg der Vergegenständlichung, der vom unmittelbar Sinnlichen bis zum mittelbar Abstrakten, vom gegebenen *Stoff* bis zu dem eben entdeckten sprachlichen *Logischen* fortgeschritten ist: vom Wasser und von der Luft als dem metaphysischen Welt-Sein bis zur Idee, der Kategorie und dem aristotelischen τί ἦν εἶναι. Wie die Naturphilosophie der Ionier nicht unterschieden hatte zwischen dem Stoff als Inhalt des menschlichen Bewußtseins und dem Stoffe als metaphysischer Wirklichkeit, ebenso unterschied Platon nicht zwischen dem metaphysischen Apriori der ansichseienden Ideen und dem dieses erkennenden empirischen Begriff, ebenso unterschied der letzte große Meister des Rationalismus nicht deutlich zwischen der Usia als Satz-Gegenstand und der Usia als metaphysischem Wesen, zwischen der Kategorie als reiner Prädikatsaussage und der Kategorie als der „Gattung des Seienden".

Scheinbar der Willkür der einzelnen Denker anheim gegeben, aber in geradezu wunderbarer Planmäßigkeit und

Folgerichtigkeit vollziehen sich die Vergegenständlichungen einzelner Inhalte, zuletzt sogar einiger *Elemente* des Bewußtseins: der Ur-Stoff in all seinen Momenten wird als Wasser, Feuer, Luft und Erde, zuletzt als die Abstraktion von aller Sinnlichkeit im reinen Sein des Parmenides vergegenständlicht; demselben Prozesse erliegen die Zahl (Pythagoras), der logische Begriff (Sokrates), das Bewußtsein (νοῦς) selbst (Anaxagoras), der Begriff des apriorischen Gesetzes (Platon), die Teile des Satzes (Aristoteles). Es ist die Zeit, wo das Bewußtsein des Menschen sich seinen Inhalt selbst entdeckt und jedes einzelne Element zu einem metaphysisch wahren Sein ausruft, zuerst die sinnlich-irrationalen, dann die logischen Bestandteile des bewußten Da-Seins.

Aber eine Entdeckung von unbegreiflicher Tiefe und Wahrheit unterschied des genauern den Rationalismus von der Naturphilosophie, die Sokratiker von den Vor-Sokratikern. Entnahmen diese ihre Metaphysik dem sinnlichen Dasein ihrer Wahrnehmung, entdeckten sie gleichsam neu, was jeder von selbst wahrnahm und unmittelbar erfuhr, so kam den Sokratikern der unsterbliche Gedanke auf, *daß ein Element im menschlichen Erkenntnisprozeß vorhanden sei, welches von der Erfahrung unabhängig wäre*, ein Allgemeines, dessen Dasein aus der konkreten Zusammenfassung aller Einzelnen nicht gewonnen werden konnte, ein Apriori, welches nach der Analyse der sinnlichen Erfahrung übrig blieb. Es ist die Entdeckung des Apriori, welches die platonische Philosophie zu dem eigentlichen Anfang der philosophischen Wissenschaft selbst gemacht hat.

Noch steht dieses Apriori naturgemäß in keiner Beziehung zu den besonderen Elementen des Bewußtseins; noch ist nicht ausgesprochen, welche Funktion das rein geistige Apriori bei dem Entstehungsprozeß des Bewußtseins-

Inhaltes zu verrichten habe; noch ist es in seinem abstrakten, gleichsam vereinsamten und verbannten Für-sich-Sein[1] ausgesprochen; noch wird nichts Höheres von ihm behauptet, als daß es da sei und aus dem Erfahrungsinhalte nicht genetisch abzuleiten sei. Hier war ein Problem, welches mit den Fragen aller übrigen Wissenschaften nichts mehr zu tun hatte. Hier war ein Rätsel aufgegeben, an dessen Lösung nicht mehr die Griechen, sondern die ganze Kraft des späteren Europa bis auf diesen Tag gearbeitet hat. Die Antike war noch stark genug, diese Frage in der Zeit ihrer höchsten Herrlichkeit, d. h. kurz vor ihrem Ausgange, aufzuwerfen — die genauere Stellung und die endliche Lösung hat sie späteren Geschlechtern anderer Völker überlassen.

Die Frage nach dem Ursprung und dem Wesen dieses nicht mehr erfahrungsmäßig zu analysierenden Allgemeinen und Logischen war notwendig verknüpft mit derjenigen nach der *Erkenntnis* dieses Apriori. Das Allgemeine war *vor* und außer der Erfahrung, nicht unmittelbar in derselben, das hieß aber für den Griechen, der *Sein* und *Erkennen* noch harmlos vereinerleite, nichts anderes als: das Allgemeine, welches apriori *ist*, muß auch apriori *erkannt* werden! *Zwei* Gründe sind es daher, welche den hellenischen Rationalismus veranlaßten, eine apriorische Erkenntnis des metaphysischen Apriori zu behaupten: einmal die naheliegende Verwechslung von apriorischem *Sein* und apriorischem *Erkennen;* das andere Mal der Wunsch, eines unfehlbar sicheren Wissens teilhaftig zu sein, was die Erfahrung als solche niemals verbürgen kann. Beide Gründe mögen gleich entscheidend gewesen sein, beide sind auch weiterhin entscheidend gewesen. Der erste Satz ist eine Folgerung aus dem zweiten, wie wir bei Platon gesehen haben, da ein apriorisches Erkennen des metaphysischen

[1] Wie Hegel sagen würde!

Ansich nur möglich ist, wenn das Erkannte zugleich das Ansich-Seiende ist, d. i. wenn das subjektive Vorstellen und Denken des Menschen zugleich metaphysisch wirkliches Wesen ist. Dies ist die Idee des Eros und der in ihm ausgesprochenen intellektualen Anschauung.

Daß das rationale Problem in seiner befremdlichen Eigenart in dieser Weise gestellt werden mußte, hat nach all dem nichts mehr verwunderliches; es versteht sich bei dem Charakter des ewigen Volkes von selbst. Daß aber diese Vermischung von apriori-Sein und apriori-Erkennen zum letzten großen Irrtum der ganzen Folgezeit werden konnte, muß erst in seiner ganzen Bedeutung aufgezeigt werden, ehe sich die Überzeugung ein richtiges Bild von der Wichtigkeit dieser Vorgänge machen kann. Wir haben gesehen, *wie* diese Stellung des Problems in der Philosophie der Sokrates-Platon-Aristoteles notwendig wurde, wie sie zu ungelösten Fragen und Widersprüchen führte und zur „frag-würdigsten" Erscheinung der antiken Welt wurde; — es erübrigt uns jetzt, das Schicksal dieser Frage weiter zu verfolgen und die Art und Weise ihrer geschichtlichen Fortbildung da zu untersuchen, wo sie den Übergang zu unserm eigenen Denken bildet. Der vermittelnde Geist des antiken und des modernen Rationalismus ist aber Plotin, der uns jetzt genauer zu beschäftigen hat.

DIE VOLLENDUNG DES ANTIKEN RATIONALISMUS IN PLOTIN



Die griechische Philosophie hat drei große, glänzende Epochen. Zunächst die vorbereitenden anderthalb hundert Jahre der Vor-Sokratiker, anhebend mit einer pantheistischen Naturphilosophie, die etwa gleichzeitig mit der Religion der Orphiker und der besten Zeit der Lyrik ist. Dann folgt der eigentliche Rationalismus, welcher mit der Wirksamkeit des Sokrates beginnt, seine Höhe in Platon erreicht und mit Aristoteles schon wieder zerfällt. Diese zweite Epoche geht ungefähr neben der Glanzzeit der Tragödie und der Plastik her, wenn auch mit der ersteren nicht so genau wie mit der Entwickelung der letzteren. Der Vor-Sokratismus wird ausschließlich dem italischen und kleinasiatischen Groß-Griechenland verdankt; das kleinasiatische Ionien, das sizilische Agrigent und Elea haben seine Vertreter geboren. Der Rationalismus ist hingegen fast ausschließlich das Werk Athens. Nach dem Untergange des attischen Staates scheint ein nochmaliges Emporkommen der griechischen Philosophie ausgeschlossen; ihr Schicksal scheint ebenso entschieden wie dasjenige der Lyrik oder der Tragödie. Aber trotzdem entsteht noch *eine* Nachblüte und zwar wiederum in den Kolonien Groß-Griechenlands, in welchen demnach Anfang und Ende der hellenischen Geistesbewegung ruhen, während Athen tatsächlich als die Stadt der Mitte, als das Zentrum der ganzen Bewegung, zu betrachten ist.

Diesmal ist es der Nordsaum Afrikas, auf dem unter

römischer Herrschaft noch einmal ein allerletztes Aufflackern der hellenistischen Seele statthat. Es ist die Stelle, wo schon in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ein neues Leben in mächtigen innerlichen Kämpfen sich bildet und unter Schmerzen groß wird. In Neu-Karthago werden die ersten Streitigkeiten der jungen christlichen Kirche ausgefochten und von Tertullian bis Augustinus vollzieht sich in dieser merkwürdigen Stadt die Schöpfung der römisch-katholischen Glaubenslehre. Gleichzeitig leben sich im ägyptischen Nordafrika die letzten Philosophenschulen der Antike aus, um dann noch im dritten Jahrhundert n. Chr. einen größten Genius der Philosophie überhaupt in dem Neu-Platoniker Plotin zu erzeugen. In dem Rationalismus Plotins feiert die griechische Philosophie ihre letzte große Zeit, die diesmal in das Schaffen eines einzigen Mannes fällt. Während einer schrecklichen und verzweiflungsvollen Übergangszeit entsteht ein philosophisches Individuum von höchster metaphysischer Befähigung, ohne im mindesten befleckt zu sein mit den ekelhaften Lastern einer untergehenden Kultur und ohne doch wieder bereits erheblich von den christlichen Gedankenkreisen angezogen zu werden, wie fast alle bessern Männer seiner Zeit. Die Philosophie Plotins gleicht so einem Tage des Herbstes, der ja die farbigsten Blumen gibt; wo der Tod fühlbar ist in der stillen Luft, die so kühl und klar und milde ward; wo die Erde so leidenschaftslos, voll süßer Todeslust, ihrem Ende willig entgegenblüht. Es gleicht dem großen Erntefest, wenn Plotin im Herbste der antiken Kultur nach vollbrachter Arbeit Alles einbringt in die winterlichen Scheuern, Alles sammelt, was einst im frühen Jahre gesät worden war, was im Sommer reif und üppig da stand und jetzt der goldenen Sichel des mystischen Schnitters zum Opfer fallen muß. Noch einmal sind alle

Keime des antiken Denkens vereinigt, aber nicht mehr um sich im Heimatschoße ihrer Erde weiter zu entwickeln, sondern um die gesammelten Vorräte eines hungernden Winters zu geben, in dem sie allgemach verbraucht werden. Hinter Plotin steht keine Rasse und kein Volk mehr, welches erneuert sein wollte; sein Denken ist der Gedanke einer frommen Einsamkeit; er ist der letzte Hellene, der mit maßvollem, aber ergreifenden Pathos spricht, — vereinzelt, ohne umgeben zu sein von einer Fülle größter Arbeit an tiefen Rätseln des Lebens, des Denkens und der Kunst . . . . .

Zwei Fragen waren seit dem Ereignis der Platonischen Ideenlehre weiter zu entwickeln: was das metaphysisch Allgemeine als das un-sinnliche Apriori der Sinnenwelt wäre, und wie eine unfehlbare, apriorische Erkenntnis desselben möglich sei.

Als eine Hauptschwierigkeit des Erkenntnisproblems bei Platon haben wir die Art und Weise erkannt, wie sich das menschliche Denken, dem ja immer nur der Begriff als logisch-sprachliches Abstraktum zu erreichen erlaubt ist, des Begriffes als metaphysischen, d. i. ansichseienden Wesens bemächtigen, ein Wissen von ihm besitzen könnte. Wie noch gegenwärtig sein wird, hatte Platon dieses Problem teilweise durch seine Lehre von der Erinnerung zu lösen gesucht — ein Versuch, der vornehmlich daran notwendig scheitern mußte, daß die Platonische Idee durchaus nicht Objekt irgend eines erkennenden Verstandes, sei es einer menschlichen oder eines göttlich-urbildenden, bedeuten sollte.

Den Schritt, die Ideen als Inhalte eines anschauenden Subjektes und eines erkennenden Verstandes zu behaupten, tat Plotin, der rund sechs Jahrhunderte nach Platon lebte (205 bis 270). Ohne Frage der größte aller neuplatonischen

Philosophen, gab er dem Begriffe des „Allgemeinen" einen neuen, sehr entscheidenden Sinn. Aus den verjenseitigten Gattungs- und Artgesetzen des Platon ist ihm eine Anschauung geworden, welche die Gesamtheit aller Ur-bilder inhaltlich vorstellt. Diese urbildliche Gesamtheit der Ideen nennt Plotin den νοῦς, der hier die reichste Deutung erhält, die ihm in der griechischen Philosophie widerfahren ist. Aus dem formalen, inhaltsarmen Geiste des Anaxagoras ist der ewige Ort aller Musterbilder geworden, der die „Ideen" des Menschen, der Tiere, der Pflanzen, der Steine, des Vernünftigen und Unvernünftigen, der Elemente, der Erde und der seligen Gestirne enthält (Enneaden VI, 7. Buch, Kap. 8ff.).[1]

Aber der Nus ist nicht nur das intelligible Universum aller Musterbilder, welches er grundsätzlich eigentlich auch bei Platon gewesen war. Er ist zugleich wesentlich und logisch in sich unterschieden in eine Dreifaltigkeit von Momenten, die Platon noch völlig fremd waren, die aber von tiefster Bedeutsamkeit für sein Wesen sind: der Nus ist Einheit eines die Urbilder ewig anschauenden, vorstellenden *Subjektes*, eines angeschauten *Objektes* und der unzerschiedenen *Identität* beider, welche Plotin das Schauen nennt. Was aber das tätige Subjekt des Schauens vor-stellt und anschaut, ist nicht etwa ein von ihm verschiedener, d. h. ihm durch irgend eine materiell-physikalische Affektion von außen her aufgedrungener Inhalt, etwa wie die sinnliche Anschauung des Menschen — sondern vielmehr der Schauende selbst. Dieser erblickt sich hier in seiner eigenen Tätigkeit als Schauender, d. h. er nimmt sich im selben zeitlosen Augenblick als vorgestellten Inhalt wahr, wo er diesen Inhalt als intellektuale Tätigkeit setzt (Enn. V, S. 160).

[1] Zitiert nach der Übersetzung von Friedrich Hermann Müller, Berlin 1878, Weidmannsche Buchhandlung.

Was der Nus *denkt*, ist auch das *Sein* des Nus, weshalb hier in der Tat Denken und Sein eins sind (ebenda).

Wir stoßen mit anderen Worten hier also auf dieselbe Anschauung des Intellektualen, wie sie Platon in seinem Eros vorgeschwebt haben mag — aber in einem vertieften und bedeutungsvolleren Sinne, wie wir gleich sehen werden.

Diese Anschauung intelligibler Musterbilder spricht zweierlei aus: das metaphysisch Allgemeine als die Gesamtheit aller apriorischen Urbilder ist nicht mehr in sich beziehungslos und abstrakt, wie die platonischen Ideen oder die Kategorien des Aristoteles, sondern in bestimmter Beziehung zu einer sie denkenden Tätigkeit oder Funktion. Andrerseits wird hier offen die Dieselbigkeit von Denken und Sein zum erstenmal als eine Folgerung aus dem Rationalismus eingestanden. Allerdings muß noch gleich hinzugefügt werden, daß diese Einerleiheit von Denken und Sein noch keine *subjektive* ist, eine Einheit etwa des *menschlichen* Vorstellens mit dem metaphysischen Sein, sondern eine objektive, absolute — die Dieselbigkeit in einem archetypischen, göttlichen, spontanen, schöpferischen und ewigen Verstande, nicht im irdisch-bewußten, rezeptiven, von außen der sinnlichen Wahrnehmungselemente bedürftigen Geiste. Dies unterscheidet die Lehre Plotins ebenso von derjenigen Platons im Eros, als von der späteren Gestaltung einer solchen Identitätsphilosophie, wie noch gezeigt werden wird.

Hier wird also über das metaphysische Allgemeine gesagt, was Aristoteles noch nicht wagte zu sagen: daß es nämlich *Beziehung* sei und Funktion, — zwar noch losgelöst von einer Bezugnahme auf das Bewußtsein des Menschen, aber wenigstens in sich nicht mehr so abstrakt und kahl wie die Artbegriffe des Paton und die Kategorien des Aristoteles. Wie aber dieser Nus als diese göttlich all-eine Beziehungs-

totalität näher zu denken sei und was er in Wahrheit zu bedeuten habe, wird durch folgende Betrachtungen klarer werden.

Wenn man zunächst von dem vielheitlich-verwirrenden Ineinander der intelligiblen Inhalte des Nus absieht, so tritt uns vor allem das Eine denkende Subjekt näher, die intellektuale Funktion, welche diesen Inhalt denkt, und ihn durch ihr Denken setzt und erschafft (Enn. VI, S. 266). Diese Funktion, das absolute Denken, wie wir sie nennen könnten, hat einerseits die Gesamtheit aller über-raumzeitlichen Urbilder zum Inhalte, andrerseits aber nichts anderes als eben das Setzen dieser Gesamtheit, d. h. *seine* eigene Tätigkeit, sein Wirken und Schaffen. Anders ausgesprochen ist der Inhalt dieses absoluten *Denkens* das absolute, metaphysische, apriorische, über-irdische, vor-weltliche *Wirken;* oder: die intellektuale Funktion erkennt in dem Akte ihrer Wirksamkeit sich selber. Der Vorgang der intellektualen, urbildenden Anschauung ist mithin der Akt der Selbst-Erkenntnis der alleinen absoluten Verstandes-Funktion: der göttliche Denker denkt sich selber! Das Objekt oder die in Eins geschaute, intelligible Vielheit der Urbilder ist zugleich das widergespiegelte Subjekt, welches diese Urbilder als deren Einheit hervorbringt und erschafft.

Das metaphysische Verhältnis zwischen Schauendem und Geschautem ist demnach nicht vergleichbar demjenigen von Subjekt und Objekt in unserem Bewußtsein, denn hier ist der vor-gestellte Inhalt des denkenden Subjektes gemeinhin unendlich verschieden vom denkenden Subjekte selber. Nur wenn es irgendwie in unserem Bewußtsein einen Inhalt gäbe, der zugleich dem Dasein des erkennenden Subjektes inhaltlich entspräche, könnte es als Analogon des plotinischen Nus gelten. Und tatsächlich bietet sich dem unbefangen Suchenden eine solche Identität von gedachtem Inhalte und denkendem Subjekte dar, wenigstens dem oberflächlichen Augenscheine

nach: ich meine den Akt der Selbstschau, den wir zu vollziehen meinen, wenn wir *Ich* sagen, d. h. auf uns selbst reflektieren. Wir sagen mit voller Absicht „dem oberflächlichen Augenscheine nach", — denn ob und inwiefern diese Beobachtung eine richtige ist, wollen wir später eingehender untersuchen. Für den Augenblick möge uns Folgendes genügen, um uns das Verständnis Plotins zu erleichtern: im Ich, im Bewußtsein meiner Selbst, ist mir eine Vorstellung gegegeben, in welcher ich mich, sofern ich denkendes Subjekt bin, als gedachten Inhalt zu denken scheine, — im Ich allein kann das Analogon, ja noch mehr, das Vorbild des Aktes gefunden werden, dessen metaphysische Vergegenständlichung der Nus Plotins ist.

So angesehen gewinnt aber die intellektuale Anschauung des Plotin eine unendlich andere Bedeutung für die Geschichte des Denkens, als sie es ohne dies hätte: sie ist nämlich der erste Ausspruch der philosophierenden Menschheit im Abendlande über die metaphysischen Geheimnisse des *Ichs*. Wir erinnern uns an die Stelle, wo das antike Philosophieren als die Geschichte einer fortlaufenden Reihe von Vergegenständlichungen aufgefaßt wurde, von den unmittelbar sinnlichsten Elementen beginnend und bis zu den abstrakten Vergegenständlichungen des Rationalismus bei Sokrates, Platon und Aristoteles gelangend. Hier nun, im Nus des Plotin, hat dieser Prozeß vorläufig sein Ende gefunden: indem er den Gedanken einer sich ewig selbst anschauenden intellektualen Funktion erfand, vergegenständlichte er (sich unbewußt) das Ich, löste den Akt der menschlichen Selbsterkenntnis von aller empirischen Zufälligkeit und Bedingtheit los und verabsolutierte ihn. Der Nus des Plotin ist das reine, verabsolutierte Ich, das Ich, wie es begrifflich allen erfahrungsmäßigen Ichheiten der Erscheinungswelt vorangeht, auf seinen nackten Prozeß der Selbst-Reflektion zurückgeführt, und dann, nach

dem Vorgange der ganzen Antike, gleichsam unter die ewigen Sterne der jenseitigen himmlichen Heimat versetzt, d. h. metaphysisch vergegenständlicht, zur wesenhaften, ansichseienden Wirklichkeit schlechthin erklärt.

Das „γνῶθι σεαυτόν“ erlebt hier seine tiefst mögliche Bestätigung. Erkenne dich selbst als empirisches Ich, hatte das apollonische Orakel gefordert — erkenne den göttlichen Verstand als reines Ich, d. h. als die ewige Dreifaltigkeit von Subjekt-Objekt und Einheit beider, hatte Plotin spät antwortend vollendet. Dieses Selbst schwebte in seinen drei unterscheidbaren Momenten jetzt draußen, jenseits der irdischen Sinnenwelt, als die folgerichtigste Hypostase in der hellenischen Philosophie; und seine Geschichte in der daraufolgenden Zeit ist die Geschichte der christlichen Trinität. Denn diese und nichts anderes hat das reine Ich des Plotin in allen seinen Möglichkeiten entwickelt und fortgeführt als Vater, Sohn und heiliger Geist, wie sich jeder überzeugen kann, der die Trinitätslehre unseres Meisters Eckehart oder des Ruysbroeck mit derjenigen Plotins[1] vergleicht.

Aber indem der plotinische Gedanke vom Nus als die erste Grundidee von einem funktionell-urtätigen Allgemeinen, von einem reinen, verabsolutierten Ich und von der christlichen Trinitätslehre angesehen wird, ist seine Bedeutung für den Rationalismus noch nicht erschöpft. Hatte Platon den logisch gedachten Begriff und die ansichseiende Idee noch ungeklärt und zweideutig durcheinander gemischt und verwechselt, wie auch von Aristoteles das subjektiv-vorgestellte

[1] Ich verweise hier auf einen Aufsatz von mir in den „Preußischen Jahrbüchern“, der dieses Thema zum Gegenstand hat: (Band 115, 3. Heft, S. 503—517) „die philosophische und religiöse Bedeutung des Meisters Eckehart.“ Auch in anderen Dingen ist Plotin schon ganz katholisch. Im V. Buch der III. Enneade „über den Eros“ wird beispielsweise „der Abfall zur fleischlichen Vermischung *Sünde*“ genannt!

und das metaphysisch Wirkliche niemals recht unterschieden wurde, so spricht Plotin als erster den Gedanken aus, daß für die sinnlich-wahrnehmbare Welt des Menschen andere Kategorien maßgebend sein müßten als für das Ansich der göttlichen Intellektualanschauung oder den geistigen Kosmos. Der Gedanke der Scheinhaftigkeit, des Täuschenden aller subjektiv-sinnlichen Inhalte im Bewußtsein wird stärker betont, als es bisher im Abendlande üblich war. Die sinnliche Welt ist ohne die Usia, sagt Plotin, aber die Usia selbst (der Stoff) ist günstigenfalls das aristotelisch Nicht-Seiende und der Wirklichkeit schlechthin Beraubte. Jetzt ist der Augenblick gekommen, wo der abendländische Rationalismus die Elemente der indisch-rationalen Spekulation in sich aufnimmt[1], wo das Gedüfte schwerer östlicher Blüten auch in den ernsten Tempel gemessener Wissenschaftlichkeit dringt und ihre strengen Hüter sachte in die wonnigen Träume und Visionen einer die objektive Weltwirklichkeit

---

[1] Wir vergegenwärtigen uns, daß Plotin in Lykopolis in Ägypten geboren wurde und in Alexandreia studiert hatte, wo er elf Jahre lang ein Schüler des Ammonius Sackas war. Alexandreia war aber seit Alexander dem Großen die Vermittlungsstätte von Orient und Okzident, so daß es nichts unwahrscheinliches für sich hat, die Lehre des Plotin von der Scheinhaftigkeit der Welt durch indischen Einfluß konzipiert zu denken. Diese Ansicht wird bestätigt, wenn wir erfahren daß Plotin einem Feldzug des Kaisers Gordian folgte (244 n. Chr.) um persische und indische Metaphysik kennen zu lernen. Er gelangte bis zum Euphrat und Tigris, von wo er nach dem Tode des Kaisers nach Antiocheia und später nach Rom ging. Der Wunsch des mystischen Denkers, indisches Leben kennen zu lernen, scheint einerseits sehr heftig gewesen sein, wenn er sich um seiner Befriedigung willen den Gefahren eines Kriegszuges aussetzte — bei Plotins mildem, unkriegerischem Gemüte doppelt erstaunlich! Andrerseits mußte Plotin schon von indischen Gedanken angeregt gewesen sein, wenn er eine so lebhafte Sehnsucht nach deren Heimat fühlen konnte, da der Mensch doch nicht gut etwas heftig wünschen kann, ohne den geringsten Begriff davon zu haben.

leugnenden Alleinslehre schläfert. Die gefährliche Mystik von dem „Leben ein Traum“ wird hier verbreitet, die letzte Zuflucht einer müden, alten und lastervollen Zeit verheißend, die zu ohnmächtig war, neue Aufgaben zu lösen und in ihnen auf der Erde zu leben. —

Die Trennung der Kategorien in zwei kritisch zu untersuchende Geltungsbereiche hat im Gefolge, daß einesteils die platonische Kluft zwischen Sinnenwelt und apriorischer Ideenwelt noch erweitert und die zu erklärende Welt noch mehr in sich zerrissen wird; — andererseits liegt dem plotinischen Gedanken zum erstenmal eine deutliche Trennung von bloß subjektiv gültigen, ideellen und von metaphysisch wirklichen, objektiv geltenden Kategorien zugrunde. Dies ist eine Höhe der erkenntnistheoretischen Einsicht, die auch dadurch nicht beeinträchtigt wird, daß Plotin den richtigen Gedanken von der *erscheinungs*mäßigen Beschaffenheit unserer subjektiv vor-gestellten Welt gerne übertreibt zu einer bloßen *Schein*-Bedeutung dieser Welt überhaupt.

Sonach gelten die Kategorien der Sinnlichkeit nicht für die Sphäre des Intelligiblen; es gibt Kategorien von nur subjektiver Bedeutung, wie Quantität, Qualität, Raum, Zeit, — andere von bloß objektiver (Usia, Identität, Ständigkeit, Ewigkeit), andere von subjektiver und objektiver Geltung (z. B.: die Bewegung, die Beziehung).

Wie man sieht, ist hier schon ganz direkt das Problem Kants berührt: die plotinische Bestimmung des Allgemeinen hatte dazu geführt, nach dem Geltungsbereiche der Kategorien zu fragen, in welche das apriorische Allgemeine bei seiner Analyse zerfällt. Dies ist die dritte große Frage, die jetzt zu den beiden andern des Rationalismus dazu kommt, nämlich: was ist der Geltungsbereich der apriorischen Kategorien? Sind die Kategorien als die Ausdrucksformen und letzten Funktionen der Welt-Gesetzmäßigkeit

bloß für den subjektiv-bewußten, erfahrenen Menschen-Intellekt geltend, oder sind sie als logische Formen des Subjektes zugleich solche des ansich-seienden, ewigen, archetypischen Gott-Geistes, des Nus oder der absoluten, intellektualen Anschauung — und welche Kategorien sind auf das Subjekt, welche auf den metaphysisch-wirklichen intelligiblen Kosmos anzuwenden?

Jetzt erst übersehen wir etwa, was Plotin aus dem Seienden, Allgemeinen des Platon gemacht hat. Eine Fülle von neuen Bestimmungen ist dazu gekommen. Die platonischen Ideen und die aristotelischen Kategorien, die abstrakt-apriorischen Urbilder und die funktionellen Anschauungen, die verjenseitigten Gattungs- und Art-Begriffe und die sich verwirklichenden Zweckideen, welche dem Gattungs- und dem Einzelleben übergeordnet und für dasselbe bestimmend sind, werden hier teils synthetisch zusammengefaßt, teils in neue und unendlich gedeihliche Beziehungen zu einandergesetzt. Vor allen Dingen sind jetzt die apriorisch-intelligiblen Urbilder des Platon endgültig unter die Kategorien unterworfen, d. h. das metaphysisch Allgemeine ist nicht mehr das logische Gattungsgesetz in seiner zweideutig schwankenden Bedeutung, sondern die Gesamtheit aller ursprünglichsten Seinsformen, die als solche auch die Gattungs- und Art-Musterbilder, falls solche existieren, erst zum möglichen Sein machen. So mannigfach kompliziert die Lebensarbeit Plotins ist, aus einer wie großen Vielheit ehemals gesonderter Elemente seine Philosophie zusammengesetzt ist, — Eines tritt doch mit plastischer Bestimmtheit zutage: daß nämlich durch ihn die Philosophie *Kategorienlehre* geworden ist, daß das rationale Problem des apriorisch Allgemeinen die Gesamtheit der Kategorien umfaßt und daß das Wesen der Kategorie sich beziehende Form des Verstandes ist, des urbildenden Nus, Tätigkeitsform eines archetypischen, urbil-

denden Intellekts, d. h. *Funktion*. Aus den noch überwiegend grammatikalisch logischen „Aussageweisen" des Aristoteles sind intellektuale Funktionen geworden, Wirksamkeiten und Wirklichkeiten, Tätigkeitsweisen des absoluten Denkens, identische Einheitlichkeiten von Erschaffen und Denken. Noch darf man nicht an die Kategorien Kants denken, deren Unterschied von den Plotinischen wir später genauer ins Auge fassen werden, aber ebenso wenig darf man an Aristoteles zurückdenken: die Kategorien des Plotin sind ein Neues, er hat das menschliche Wissen vom Allgemeinen aufs Bedeutendste vertieft und bereichert, er hat nicht sowohl nur die Metaphysik des Platon erneuert, als vielmehr eine durchaus neue Metaphysik erdacht.

Nur Eines ist abermals beim Alten geblieben; die beharrliche Frage, wie eine unfehlbare, d. h. apriorische, nicht erfahrungsmäßige Erkenntnis von dem apriorisch Allgemeinen möglich sei?

Man hätte erwarten sollen, daß ein so kühner und auch bewußter Neuerer die *Methoden* seiner Vorgänger einer eingehenden Kritik unterwürfe und sich namentlich darauf besänne, ob die Kategorien etwa erfahrungsgemäß zusammengelesen oder deduktiv von einer einzigen Ur-Kategorie oder wenigen Grund-Kategorien abgeleitet würden — aber es scheint, daß hierüber den Plotin keine Sorge bemüht habe. Sein Verfahren ist ein kritisches, aber noch nicht im Sinne Kants ein erkenntnistheoretisch-kritisches, sondern ein geschichtlich-kritisches, etwa im Sinne der aristotelischen Art. Er kritisiert seine Vorgänger, die er alle mit bewunderungswerter Genauigkeit kennt, und aus der persönlichen Dialektik mit ihren Anschauungen, Meinungen und Irrtümern strebt er seinen eigenen Ansichten zu. Außer diesem kritischen Verfahren ist seine Aufmerksamkeit in methodischer Hinsicht nur einem Vorgange

geweiht, der ihn unablässig beschäftigt: es ist der Eros, die Liebe und das Heimweh zu Gott!

Es ist das zweitemal in der antiken Geschichte der Wissenschaft, daß ein größter Denker die Wissenschaft im selben Augenblicke im Stiche läßt, wo es sich um die methodologische Frage handelt! Auch Plotin will zu Gott gelangen; er will sich seiner versichern, sich seiner bemächtigen. Nirgends, wie es scheint, hat die platonische Sehnsucht nach dem Urbilde ein Menschendasein stärker erfüllt und in seinen Gründen bewegt, als die Liebe zum Ewigen den großen Plotin. Noch weniger wie Platon in seinem Volke eine Heimat findend, sozusagen ohne Volk und ohne irdische Ruhestätte, durch nichts an die Erde gefesselt als durch die Betätigung einer wundersam innerlichen Milde, Sanftmut und Gütigkeit (wie Porphyrios erzählt)[1], durch einen stillen Herzenswunsch, Gutes zu wirken und Großes zu lehren; — so lebt er in der Erwartung, zu Gott zu gelangen, sei es schon hier durch die mystische Entrückung der Ekstasis, der platonischen μανία, sei es durch den Tod. Wenn ein verehrungswürdigster Künstler des vergangenen Jahrhunderts gesagt hat, „daß wir uns große Gedanken und ein reines Herz von Gott erbitten sollten"[2], so ist nicht leicht ein Mann zu finden, der hiermit besser charakterisiert würde als Plotin. Wir sind daher auch bei ihm, wie bei Platon, darauf angewiesen, die reine Wissenschaft zu verlassen, um seine Erkenntnismethode ganz zu begreifen.

Es kann ja nach all dem kaum mehr befremden zu hören

---

[1] S. 21 der Enneaden. Eine schöne Charakteristik des Menschen Plotin gibt Hegel in seiner „Geschichte der Philosophie" III, S. 33 ff. Daselbst findet man auch eine warme Verteidigung des Plotin gegen die üblichen Vorwürfe von Mystizismus, Schwärmerei und Aberglauben.

[2] Goethe in Meisters Wanderjahren.

daß die eigentliche Methode des Plotin die intellektuale Anschauung ist. Die wissenschaftliche Schranke wird durchbrochen zugunsten eines rein religiösen Interesses. Selbst im Vergleiche zu Platon ist dieses ungleich stärker und ausschlaggebender. Auch die intellektuale Anschauung hat sich seit Platon zu einem ausschließlich religiösen Akte gewandelt; — wir fühlen überall durch, daß Plotin ein Kind des dritten nachchristlichen Jahrhunderts ist und nicht mehr der Genosse eines Zeitalters, wo die göttliche Plastik des Pheidias und die schlechthin vollkommenen architektonischen Verhältnisse des dorischen Tempelbaues auf der Akropolis das Schauen entzücken und wo dieses seine vergeistigte Deutung in der Philosophie erfährt. Die Kunst ist jetzt nicht mehr das unvergleichlichste Lebenselement; das Volk des Wohllauts und der Plastik war zersetzt und verkommen; der Hellene trieb sich als windiger Graeculus auf dem Pflaster römischer Großstädte herum und dem Einzelnen blieb nur noch *Gott* als letzte Rettung aus einem Pfuhl widerlichster Entmenschung. Das intellektuelle Schauen sehnt sich jetzt auch über die Ideen und Musterbilder hinaus zum inhaltslos Einen (oder Guten), das schon den letzten Rest von Bestimmtheit und Faßbarkeit abgestreift hat. Keine Erinnerung an die irdische Wirklichkeit begehrt der Philosoph mehr; auch die lebendige Vielfältigkeit der platonischen Ideen wird als letztes Ziel des Sehnens verschmäht. Nur noch ein Wunsch bewegt die enttäuschte Seele: nach einem absolut einsamen, ruhenden, gestaltlosen und leeren Einen, einem Jenseits selbst des göttlichen Nus, einer Über-Vernunft und einer Finsternis, in der sogar die Leuchte des Denkens, des Logischen, erloschen ist, — nach der wahren Usia!

Ob und inwieweit eine intellektuale Anschauung dem erkennenden Subjekte möglich sei, ob hier vielleicht ein psychologischer und erkenntnistheoretischer Irrtum statt-

gehabt habe — das alles kommt für Plotin noch weniger in Betracht als für Platon. Genug, er hat die Teilnahme seiner Seele an Gott erlebt, an der Usia, die noch über den Nus erhöht und auch diesem jenseits ist. Porphyrios erzählt, daß während seines Zusammenlebens mit Plotin dieser viermal mit der Gottheit eins geworden sei (S. 21 Enn.), und im III. Buch (Kap. 7) der V. Enneade hat Plotin eine kurze Beschreibung dieses mystischen Aktes gegeben. Außerdem ist der Schluß des IX. Buches der VI. Enneade (Kap. 7—11) der intellektualen Anschauung gewidmet, die Plotin eine „Vereinfachung der Seele" nennt[1]. —

Der methodische Grundsatz der intellektualen Anschauung bei Plotin war die abermals streng gezogene Folgerung aus der ganzen rationalistischen Problemstellung seit Platon. Beruhte der ganze Weg dieser rationalen Metaphysik darauf, die Natur der apriorisch-metaphysischen, d. h. ansichseienden objektiven Wirklichkeit mit mathematischer Unfehlbarkeit festzustellen, und war diese Realität als eine in der Erfahrung nicht gegebene, sondern ihr durchaus vorausgehende bestimmt worden, so konnte auch kein Weg schwankender Erfahrung benutzt werden, um sich dieser apriorischen Wirklichkeit zu bemächtigen. Als einzig mögliche, illegitime Ausflucht blieb eine Erkenntnis von unmittelbarer, unvermittelter Art, eine irgendwie zu bewerkstellende Teilnahme des menschlichen Erkenntnisvermögens an der metaphysisch-ansichseienden Wirklichkeit, ein Zusammenhang des Menschen mit dieser, sei sie nun Platons Ideenwelt, Plotins Nus oder Plotins All-Eines. War der Nus oder das logisch Allgemeine eine intellektuelle Anschauung des

[1] Neben diesen ausführlichen Stellen über die Intellektualanschauung finden sich eine Menge Andeutungen und Hinweise auf diese in den Enneaden verbreitet, so daß man sagen kann: die Grundstimmung der ganzen plotinischen Philosophie ist mit solchen mannigfachen Hinweisen auf diesen Vorgang gegeben.

absoluten Geistes selbst, so konnte eine apodiktisch sichere apriorische Teilnahme des Menschen an ihm nur dadurch ermöglicht werden, daß auch der Mensch das Vermögen einer intellektualen Anschauung besaß, d. h. daß der Mensch an dem urbildenden Denken-Schaffen des absoluten Subjektes teilnahm, daß sein apriorisches Wissen zugleich eine intelektuell-apriorische Tätigkeit war.

Wir werden sehen, daß dieses methodische Prinzip die ganze Folgezeit des Rationalismus beherrschte oder zum mindesten begleitet hat trotz all der tiefsten Verwandelungen, welche dieser selbst erlitt. Der Mensch, der sicher, mit apodiktisch-mathematischer, beweisbarer und schlechthin allgemein-gültiger Gewißheit das Erfahrungs-Apriorische, das ansich-seiende Wirkliche, erkennen wollte, *mußte* die Intellektual-Anschauung in irgend einer Form behaupten, wenn anders er nicht entweder auf apodiktische Sicherheit des Erkennens — oder aber auf das ansichseiende Apriori der Erfahrungstatsachen überhaupt verzichten wollte und so der Frage nach dem Wesen, der Herkunft, der Möglichkeit des sinnlichen Da-Seins einfach aus dem Wege zu gehen wünschte. So endigt der antike Rationalismus mit der Behauptung von zwei Arten der intellektualen Anschauung: mit einer objektiven und subjektiven: die erste als eine Fortbildung des Sokratischen und Platonischen Allgemeinen als einer Gesamtheit anschaulich-denkender Verstandesfunktionen eines apriorisch-absolutenGeistes; die zweite als eine Entwickelung der platonischen Lehre vom Eros im Sinne einer unfehlbaren Teilnahme des menschlichen Bewußtseins an dieser göttlichen Tätigkeit. Die erste Frage des Sokrates nach dem Dasein eines objektiv-logischen Allgemeinen war beantwortet mit dem Gedanken einer Welt reiner Verstandesfunktionen. Die Beantwortung der zweiten Frage: wie unfehlbar-apriorische Erkenntnis dieser Uranschauung

möglich sei? verwies den Menschen an ein über-wissenschaftliches Vermögen, an eine mystische Tat des Eros. Das war das grundsätzliche Ergebnis des hellenischen Rationalismus, schon hierdurch andeutend, daß die nächste Zeit des Abendlandes nicht der wissenschaftlichen, nüchternen Arbeit des Erkennens, sondern dem Überschwange des Glaubens gewidmet war.

Wir haben bereits bei Platon darauf hingewiesen, wie sich die Lehre vom Eros mit volkspsychologischer Notwendigkeit aus dem plastisch-anschaulichen Grundzuge der hellenischen Kultur ergibt. Bei Plotin, wo nun der Eros zum zweiten Male in der Geschichte der rationalen Philosophie so entscheidend aufgetreten ist, müssen wir unsere vorige Betrachtung noch durch eine andere ergänzen. Denn wir finden die Intellektualanschauung oder den metaphysischen Eros nicht bloß bei den Griechen, sondern bei fast allen philosophierenden Völkern, — nicht nur des Abendlandes, sondern auch des Orients. Schon bei Plotin hat dieser Eros eine ziemlich von Platon unterschiedene Ausgestaltung erfahren, wie wir gesehen haben, und die Mannigfaltigkeit in den Erscheinungsweisen dieser merkwürdigen rationalen Methode nimmt naturgemäß mit der Anzahl der Völker zu, die sich mit diesem Problem befassen. Die psychische Ursache der intellektualen Anschauung kann daher nicht nur eine in der Beschaffenheit einer einzigen Rasse liegende sein, sondern sie muß noch allgemeinere Wurzeln haben, sie muß sich auf eine Erfahrung berufen können, die gemeinsameren menschlichen Charakters ist.

Nun könnte man ja, — und dies ist schon oft geschehen! — ohne weiteres über den Gebrauch des Eros den Stab brechen. Wir wissen heute alle und haben es auch hier schon hervorgehoben, daß eine intellektuale Anschauung keine Methode wissenschaftlicher Erkenntnis sein kann. Es ist leicht für

uns, mit einer verhältnismäßig stark geschulten Erkenntniskritik das Überspannte dieses Gedankens einzusehen. Aber damit haben wir eben den Eros noch nicht verstanden. Zunächst ist zu bedenken, daß der Eros jedesmal, wo er auch auftrat, sich mit der Behauptung zu rechtfertigen suchte, daß er eine *Erfahrung* sei, so gut wie nur je eine andere. Nun hat zwar die zunehmende Steigerung erkenntnistheoretischer Einsicht diese Vorgabe insoweit zerstört, als sie die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis des metaphysischen Ansich-Seins mit nahezu unbedingter Sicherheit bewiesen hat. Aber diese wissenschaftliche Widerlegung änderte doch so gut wie nichts an der *psychologischen* Wahrheit der Erfahrung, auf welche sich der Gläubige des Eros beruft, — und diese ist es, die wir hier mit kurzen Worten würdigen wollen. Die Wissenschaft hat gegenüber den bedeutenden Gedanken der Menschheit die Pflicht, sie zu verstehen zu suchen, selbst wenn sie irrtümlich sind. Im Grunde irrt ja der Geist, der sich solcher Erkenntnismittel bedient, weder in seinen Zielen, noch in seinen Beweggründen.

Es ist eine unserer gegenwärtigen Psychologie geläufige Wahrheit, daß jede Konzentration des Bewußtseins auf einen einzigen Gegenstand ein erhöhtes Gefühl für die alleinige Wirklichkeit desselben zur Folge hat. Sucht der Mensch unter all dem Wandel der rastlosen Vorstellungszusammenhänge, die in ihm auftauchen, eine einzige festzuhalten, so wird er bald genug dazu gelangen, diesem Objekte eine vergleichungsweise höhere Wahrheit, eine in sich sicherere Wirklichkeit zuzuschreiben, als der verschwindenden Gesamtheit der übrigen Vorstellungen. Entzieht sich dann aber dieses auserwählte Objekt noch durch seinen eigenen *Inhalt* dem Vergleiche mit den anderen, scheint es schon in sich durchaus ausnehmend, unvergleichlich, unbeziehbar, und gleichsam absolut, so wird eine starke Kon-

zentration auf dieses Objekt das Gefühl erwecken, als sei das gewöhnliche Da-Sein mit seinem gewohnten Geschehen verlassen, eine neue, schönere, über dem Weltgesetze der zeitlichen Kontinuität stehende Sphäre erreicht. Nun finden wir (und wir haben es oben erwähnt) ein solches Objekt, welches schon durch seinen Inhalt von der übrigen Welt verschieden ist, vor in uns selbst, in der Betrachtung der reinen, ichlichen Innerlichkeit eines jeden. Da es seltener ist als man vielleicht annimmt, daß sich der Mensch einmal ganz in diese Innerlichkeit seiner selbst versenke, so ist dieser Akt der Selbst-Besinnung immer mit dem feierlichen Gefühle einer friedespendenden und reinigenden Handlung verbunden, was naturgemäß noch mehr dazu beitragen muß, diesem Vorgange eine besondere und ausnahmevolle Bedeutung zuzumessen.

Die Vorstellung des bei sich beharrenden Ichs ist, wie alle Objekte im psychologischen Sinne, frei von den Formen der Kausalität und der Räumlichkeit. Was noch übrig bleibt ist die Zeitlichkeit, in der jede Vorstellung verläuft, und die Intensität, die Stärke der sie begleitenden Gefühle, von denen keine Vorstellung frei ist[1]. Da aber eine jede Versunkenheit des Menschen in ihn selbst, jeder Akt der Kontemplation und Selbst-Betrachtung eben dadurch ausgezeichnet ist, daß die Beziehung zu allen übrigen Objekten außer dem eigenen Ich unterbrochen und aufgehoben wird, so fehlt auch die Möglichkeit, sich der Zeitlichkeit und der Gefühlsstärke dieses Erkenntnisaktes *bewußt* zu werden, da alles Bewußtsein von diesen Dingen auf dem Vergleichen beruht und sofort aufhört, wo dieses unterbleibt. Daraus folgt,

[1] Daß die Anschauung der inneren Objekte nicht allein in der kategorialen Form der Zeitlichkeit verläuft, sondern immer auch von einer gewissen Intensität ist, hat Wundt gegenüber Kant betont in seiner „physiologischen Psychologie“, II. Auflage, Einleitung, S. 5—6.

daß das Ich dem Menschen während seiner Selbst-Reflektion ganz notwendig *frei* von allen wichtigen kategorialen Formen und Gesetzen erscheinen muß, daß es ihn den komplementären, ergänzenden Gegensatz zu allem übrigen irdischen Dasein dünken wird, als eine mystische Erfahrung sondergleichen. Plötzlich fühlt er sich der drängenden Misere der Welt enthoben. Seinem Selbstbeharren fehlt jegliche Unruhe des Wechsels, er steht, wie es Lao-tse kühn genug ausgedrückt hat, „in seiner Einfalt Jenseits". Diese intellektuelle Handlung gewinnt die Bedeutung eines hehrsten Seelenfeiertages, an welchem der Mensch seinen Frieden mit sich selber macht, einen wahrhaften Gottesfrieden, von dem die Bibel schön und wahr sagt, daß er höher sei denn alle Vernunft. Die wenigen Augenblicke, in welchen dem Einzelnen die ungemischte Selbst-Betrachtung gelingen kann, werden zu einer unendlich frommen Handlung, zu einer Erhöhung und Verklärung des Irdischen, in welcher gleichsam die Worte erfüllt scheinen, die einst ein heiliger Mensch verheißungsvoll zum gekreuzigten Schächer sprach: wahrlich, heute wirst du mit mir im Paradiese sein! Auf diese Handlung ist der höhere Mensch angewiesen wie der gläubige Christ auf das Abendmahl; aus ihr gewinnt er die einzige Kraft einer erlösenden, wahrhaft religiösen Arbeit; aus ihr quillt die erhabene Heiterkeit, durch welche sein verwundetes Herz und sein zum Tode betrübter Geist bis zur Erquickung belebt werden. Beriefe sich der Eros nur hierauf, so hätte er tausendmal recht und wäre ebenso unantastbar, wie irgend eine Erfahrung, die uns das Experiment bestätigt.

Aber der Eros ruht nicht bei der Beobachtung dieser psychologischen Erscheinung, sondern er läßt ihr eine Deutung zu teil werden, wodurch sie notwendig ihre vorige Wahrheit verlieren muß. Aus dem subjektiven *Gefühle*, daß die Betrachtung des Ichs frei sei von den sonstigen gesetz-

lichen Formen, denen unsere Vorstellungen unterworfen sind, wird die tatsächliche Unbedingtheit der Selbst-Besinnung gefolgert und so aus dem uns Menschen nächsten Symbole des Ewigen das ansichseiende Ewige selbst gemacht. Der Anhänger des Eros vergißt, daß nur sein Gefühl im Augenblicke der Selbstschau die Zeitlichkeit und die Intensität seines Objektes aus dem Blickpunkte des Bewußtseins verloren hat, weil er aufhörte, seinen Zustand mit dem vorhergehenden und folgenden zu vergleichen; er denkt nicht daran, daß diese kategorischen Formen noch lange nicht in der Wirklichkeit aufgehoben sind, wenn sie sich dem beobachtenden Bewußtsein entzogen haben. Die selbstreflektierte Versunkenheit in das Ich wird zu einem tatsächlichen Verlassen der irdischen Welt und zu einem Verweilen im ewigen Ansich des metaphysischen Seins: „wer also bis dahin zur Liebe erzogen wurde, o Sokrates, der wird *das* Schöne schauen, das da ewig ist"... Aus einer an sich richtigen und unzweifelhaften Erfahrung wird durch die Überschwenglichkeit des Erkenntniswillens ein metaphysische Sprung[1], der als solcher unmöglich ist. Aus dem erscheinenden Abglanze des wahren Ansichs, den wir gerade noch in glücklich-feierlichen Augenblicken zu erhaschen vermögen, wird das metaphysische Ansich selber, — aus dem angeschauten Ich der Urgrund der Welt, das „seiend Seiende". Sonach können wir vom Eros sagen: die Erfahrung, auf welche er sich beruft, ist richtig, aber ihre Deutung ist falsch. Soweit jeder Anhänger einer intellektualen Anschauung den eben angedeuteten seelischen Akt für sein innerstes Erlebnis ausgibt, haben wir keine Gründe, an seiner Behauptung zu zweifeln. Nur die Folgerungen, die er aus seinem Tun unkritisch ziehen zu können glaubt, nur sie haben den Wider-

[1] Eine „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος" in kühnster, verwegenster Bedeutung!

spruch der Wissenschaft herausgefordert, die immer sagen wird: einen Eros in diesem Sinne gibt es nicht.

Es sei schließlich noch flüchtig darauf hingewiesen, daß im Eros die Einheit des abendländischen und des orientalischen Rationalismus zu finden ist. In ihm treffen sich alle rationalen Erkenntnismethoden, ohne ihn kann weder der Hellene, noch der Inder, noch der moderne Europäer das Erkenntnisproblem des Rationalismus lösen. Und hier liegt auch die schon manchmal hervorgehobene Verwandtschaft des Rationalismus mit der *Mystik* begründet. Deutet der Anhänger der Intellektualanschauung den erlebten Inhalt seiner Selbstschau als *Gott* und hat er nur die intellektuelle Vereinigung mit Gott zum Ziele ohne sonstige erkenntnismäßige Absicht, so ist aus dem Rationalisten ein Mystiker geworden — ein Ende, dem geschichtlich fast keiner der großen Rationalisten entgangen ist. In der Wirklichkeit ist es sehr schwer zu sagen, wer Mystiker, wer Rationalist ist. Platon, Plotin, Spinoza, ja Kant, dann Lessing, Goethe, Schelling und Hegel waren wohl beides mit Überwiegen des rational-wissenschaftlichen Interesses; bei Meister Eckehart, Ruysbroeck und Fichte herrschte das ausgesprochen religiös und sittlich Mystische vor. Rationalismus ohne Mystik ist seltener, etwa bei Sokrates, bei Cartesius, in der französischen und deutschen Aufklärung zu finden; Mystik ohne Rationalismus bei religiösen Genies wie Franziskus von Assisi oder bei den Romantikern des Gefühls wie Rousseau und Novalis. —

Indem wir das Problem des Eros in seine psychologischen Ursprünge verfolgt und diese von der metaphysischen Deutung klar unterschieden haben, können wir hoffen, dem Rationalismus und seiner Methode unbefangener und verständnisvoller gegenüber zu treten — was umso notwendiger ist, als wir hier *verstehen* und nicht verurteilen wollen, weder den großen Plotin, noch Platon, noch sonst einen Philo-

sophen der Antike, die den Eros bei uns im Abendlande erfunden hat.

Die Art und Weise, *wie* Plotin die intellektuale Anschauung als methodisches Erkenntnisprinzip anwendet, bedeutet dann noch vollends den Bruch mit der Antike, indem sie die Aufmerksamkeit des Menschen auf die Innerlichkeit der den irdischen Individuen einwohnenden Göttlichkeit lenkt. So bereitet Plotin das Prinzip vor, welches so recht das Charakteristikum für die germanische Welt werden sollte: die Macht einer reinen, gottseligen Innerlichkeit, die zur Innigkeit wird, im Gegensatze zu der plastischen Anschauung des Objektes, wie sie die griechische Antike beherrschte, die angestrengte Sammlung auf die inneren Kräfte des Geistes und des Herzens, durch die allein wir der objektiven Außenwelt überlegen sind. Das reine Ich ist aufgefunden und Gegenstand intellektual-anschaulicher Erkenntnis geworden, eine neue Welt mithin vorbereitet, diejenige der Reflektion auf das Ich, auf die letzte geistige Innerlichkeit. Mit einem Worte: Plotin verkündigt als der Philosoph des Ausgangs erstmals Das, was Hegel das Merkmal der germanischen Kultur genannt hat: das Gemüt.

DER ÜBERGANG BIS ZUM MODERNEN RATIONALISMUS DES CARTESIUS



it Plotin hatte das griechische und hellenistische Denken sein Ende erreicht, in ihm war die Antike vollendet und zusammengebrochen. Kurze Zeit nach seinem Hingange bricht jener stille Winterabend des Geistes herein, der mit seiner müden Dunkelheit eine fast tausendjährige Nacht für Europa verkündigen sollte. Unterdessen hatte aber ein neues Gestirn zu den Häupten der Menschheit zu funkeln begonnen, — ein Stern zwiespältigen Glanzes wie etwa Sirius, den wir hier und da des Nachts am Himmel gewahren, jetzt in wunderbar mildem und starkem Lichte wie ein Planet strahlend, um plötzlich in jenem unheilvoll brünstigen Purpur drohend aufzusprühen, der den Übergangsphasen gewisser Gestirne entspricht. Ein solcher Zwiespalt des Glanzes läßt uns, wie wir wissen, auf ein siderisches Dasein noch voller Katastrophen und Umwälzungen schließen, auf eine Zeit des Überganges und der Unvollendung; er entspricht einem frühen Stadium, wo sich die glühende Masse des Gestirnes zum erstenmal ihre festen Schlacken bildet.

Wir alle kennen diesen ungewissen Stern aus dem Morgenlande und aus Betlehem. Für ein Jahrtausend ist die Geschichte Europas die Geschichte des Christentums, seltsam gemischt mit unerhörten Greueln ungebändigter Völker und mit Werken stillsten Seelenfriedens und ruhevollen Glückes. Immerhin war es Licht in einer Zeit, die sonst in Dämmerung liegt, ein Funke des Himmels in einer trostleeren, langen

Nacht des Aufruhrs, des Kriegs, schändlichster Verbrechen und rastloser Neugestaltung von Ländern, Reichen, Völkern und Rassen.

Erst als der Prozeß der neuen staatlichen Bildungen in Europa einigermaßen beendet war, der schon in den letzten Jahrhunderten des west-römischen Reiches begonnen hatte, sind wieder matte Spuren des philosophischen Lebens zu gewahren. Es sind zunächst fast ausschließlich Elemente der Antike, die verarbeitet werden, Grundsätze des Neo-Platonismus und der Peripatetiker.

Wir wissen, daß der Platonismus der Hauptsache nach auf zwei Wegen in die Mittelalter- und Renaissance-Kultur gekommen war. Erstens durch eine lateinische Übersetzung des Scotus Erigena von den Schriften des (falschen) Dionysios Areopagita, vielleicht eines Schülers des Proklos, der ein Schüler des Plotin war. Und zweitens in der italienischen Renaissance durch Männer und idealisch schwärmende Jünglinge, wie Marsilio Ficino, Girolamo Benivieni und Giovanni Pico della Mirandola, die es verstanden, eine begeisterte Gemeinde von Platonikern um sich zu bewegen. Florenz wurde im Quattrocento zu einer Stätte der Wiedergeburt des Platonismus und von seiner platonischen Akademie gingen in diesem Sinne unberechenbare und lebenspendende Einflüsse auf die Weltanschauung der folgenden Zeiten aus[1]. Indessen müssen wir uns hier gleich auf die eigentümliche Form besinnen, unter welcher der Platonismus zu den Menschen des Mittelalters und der Renaissance kam.

Marsilio Ficino übersetzte neben den Dialogen Platons

---

[1] Siehe die schöne Darlegung in Henry Thodes „Michelangelo“ II. Band, S. 65 ff. Den schwärmerischen Ton dieses florentinischen Neuplatonismus schildert Walter Pater reizvoll in seiner „Renaissance“: „Pico della Mirandola“.

etliche Schriften der Neo-Platoniker ins Lateinische, darunter namentlich einzelne Bücher aus den Enneaden des Plotin (die über das Schöne und über den Eros). Außer dem Plotin kamen indessen noch die Neo-Platoniker Jamblichos und Proklos zu einem gewissen Einflusse; — *leider*, wie wir hinzufügen müssen, da für die ganze Folgezeit Proklos, dieser unselbständige Nachtreter seines klassischen Meisters, als der Größte und Eigenartigste unter den Neuplatonikern angesehen wurde[1]. Die Hauptbedeutung dieser Vorgänge ist darin zu suchen, daß von der Übersetzung des Johannes Scotus Erigena an bis stark in die erste Generation des XIX. Jahrhunderts der Platonismus nie in seiner historischen Tatsächlichkeit, sondern immer mit dem Neuplatonismus des Plotin verquickt auf die Kultur des nachhellenischen Abendlandes wirkte. Der Platonismus als ein Element des abendländischen Geisteslebens, kann man sagen, ist bis zum XIX. Jahrhundert unkritisch vermischt gewesen mit den großen Ideen des Plotinismus; — Platon und Plotin sind gleichsam in eine einzige, nun übermenschliche Philosophenpersönlichkeit zusammengeschaut worden, wie die zwei Bilder des Stereoskops zu *einem* mit der synthetischen Eigenschaft einer neuen Raumdimension. Selbst der Platonismus in unserer großen Epoche der deutschen Spekulation ist durch und durch getränkt mit den neuplatonischen Elementen, wie sich jeder überzeugen kann, der etwa Schellings „Bruno" liest. Die ersten Versuche, den Platonismus kritisch in seinen ursprünglichsten Formen darzustellen, sind erst von Schleiermacher und Zeller unternommen worden, ohne daß

[1] Es ist sehr merkwürdig, daß Hegel, der den Plotin genau kannte und hoch schätzte, Proklos höher stellte (siehe Geschichte der Philosophie III, S. 63). Wahrscheinlich liegt der Grund darin, daß Hegel mit Plotins Kategorienlehre nichts anzufangen wußte, da er in seiner Darstellung der Lehre Plotins nicht auf sie, sondern nur auf die Trinitätslehre und auf die Methode eingeht.

indes dieser Prozeß heute schon völlig zum Abschluß gekommen wäre. —

Diese Vermischung von Platonismus und Neo-Platonismus ist so bedeutungsvoll für die Geistesgeschichte der Folgezeit geworden, daß wir, nachdem wir uns über die Grundprobleme Plotins einigermaßen klar geworden sind, annähernd den ganzen Inhalt der Philosophie bis ins XVII. Jahrhundert bei ihm gleichsam antezipiert finden. Die Grundfrage nach dem Wesen des apriorisch Allgemeinen ist wie bei Plotin eins geworden mit der Frage nach dem Wesen der Gottheit und ihren Hypostasen, und wo das religiöse Interesse des Mittelalters die wissenschaftlichen übertraf (— und wo wäre dies nicht der Fall gewesen!), vertiefte sich der denkende Geist ganz von selbst in die erhabenen Geheimnisse der Gottheit, in die intellektuelle Anschauung der Dreifaltigkeit als des vergegenständlichten reinen Ich, als welche wir den Nus des Plotin kennen gelernt haben.

Mit diesen mystischen Problemen des Neo-Platonismus in stetigem Kampfe liegt der Aristotelismus. Ungefähr drei Jahrhunderte nach dem Einzuge des Neoplatonismus in der Übersetzung des Dionysios Areopagita durch Erigena (810 bis 877?) gelangte auch der Aristotelismus zu entscheidendem Einflusse. Nachdem bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts nur ganz vereinzelte Schriften des Aristoteles bekannt waren[1], erreichte diese Philosophie eine geradezu alles beherrschende Macht durch die Vermittelung der *Araber*. Hier waren namentlich die Kommentare des Averroës (Ibn Roschd aus Cordova 1126—1198) von bahnbrechender Bedeutung. Obwohl den Aristoteles durchaus nicht in der Ursprache kennend, war Averroës dennoch mit seiner Übersetzung eines hebräischen Kommentars zu Aristoteles ins Lateinische

[1] Siehe Überweg-Heinze „Grundriß der Geschichte der Philosophie" II, S. 162 f.

erfolgreich genug. Nach seinem Tode gewann seine Lehre starken Anhang durch die Franziskaner in Paris, von wo sich der Aristotelismus bald dem gesamten philosophierenden Abendlande mitteilte.

Zu dieser doppelten, bald sich heftig bekämpfenden, bald sich mehr oder minder glücklich vereinigenden Herrschaft des Neo-Platonismus mit dem Aristotelismus gesellte sich dann noch die hohe Auktorität der römischen Kirche; so daß es uns freilich nicht Wunder nehmen kann, wenn diese Zeit vor lauter Vormundschaften und Auktoritäten gar nicht zur Fassung, geschweige denn zur Lösung eines eigenen Problems gelangte[1]. So heftig der Streit zwischen Peripatetikern und Neuplatonikern, zwischen Realisten und Nominalisten (durch eine Einleitung des Porphyrios zu Aristoteles verursacht), zwischen arabischen, jüdischen und christlichen Dogmatikern, zwischen der Scholastik und der Mystik, den Anhängern des römischen Caesaropapismus und den stillen Verehrern eines mystisch-johanneischen Christentums, geführt wurde — — ein tatsächlich *neuer* Grundgedanke wurde nicht aufgestellt. Das metaphysisch-apriorische Allgemeine wurde bald verjenseitigt platonisch, als Totalität der Gattungsbegriffe, bald als immanentes Formprinzip im Sinne des Aristoteles, bald als ein zerrissenes Stufenreich von höheren und niederern Hypostasen gedeutet, zwischen deren einzelnen Gliedern immer wieder neue Vermittelungen, neue Hypostasen eingeschaltet wurden: genau wie bei dem Heiligenkult der römischen Kirche, die Mensch und Gottheit vermittelt sein läßt durch ein ganzes Himmelreich von Heiligen und Seligen. Man beschäftigte sich damit,

[1] Bekanntlich hat Aristoteles selbst diesen Auktoritätsunfug der Kirche vorweggenommen, wenn er sich in seiner Erkenntnismethode auf die Meinung „Aller oder der Verständigen“ beruft, welchen man nicht widersprechen dürfe! Vgl. Zeller, S. 384—85, II. Teil.

wie es möglich sein könnte, die Kategorien für das Göttliche mit beweisbarer Sicherheit aufzufinden, die Aussageformen des menschlichen Verstandes auf den göttlichen anzuwenden — aber man fand so wenig wie Plotin ein Kriterium dafür. Die Gedanken der Antike und der christlichen Patristik werden in breiter Weise, ja mit höchster Begeisterung und Hingabe verarbeitet, aber niemand schien einen Begriff zu haben von dem, was der Metaphysik einzig not tat: nämlich das Apriorisch-Logische und ansich-seiende Allgemeine näher zu bestimmen, seine Kategorien zu untersuchen und eine Methode auszufinden, durch welche eine wissenschaftliche Erkenntnis desselben ermöglicht werden könnte.

In das abgesonderte Gemach des wahrheitssuchenden Denkers drang der drohende Lärm von den schrecklichen Kriegen, die eine kirchenpolitische Großmacht mit fast allen Staaten Europas führte; und mit Ausnahme einer Reihe von großen Mystikern im XIII. und XIV. Jahrhundert war man trotz angestrengter und subtilester Gedankenarbeit der Wahrheit nie weltenferner wie damals. Die Dumpfheit der Gemüter wurde erst jäh erschüttert durch die ungeheuern Geschehnisse des XVI. Jahrhunderts. Wir sind daher nur zu berechtigt, im Interesse unseres Problemes viele Jahrhunderte zu übergehen, um rasch zu den vorbereitenden Ideen zu kommen, welche eine neue Epoche nicht nur des Rationalismus zu verkünden scheinen.

Die Wende wurde vorbereitet durch die Begebnisse des gewaltigsten Jahrhunderts der nachchristlichen Geschichte, durch die Gedanken, die das XVI. Jahrhundert erzeugte. Fast gleichzeitig entstehen in diesem eine neue Religion, eine neue Philosophie, eine neue Naturwissenschaft, eine neue Philologie. Luther, Kopernikus, Teophrastus Paracelsus und Erasmus von Rotterdam leben annähernd gleichzeitig, eben-

so wie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Giordano Bruno, der ältere van Helmont und Kepler. Dabei sind auf diesen vier größten Gebieten des Geistes diese Männer wieder so überragend, daß jeder fast immer für mehrere Gebiete entscheidend gewesen ist. Luther selbst vollbringt die fraglos bedeutendste Übersetzungstat der Philologie, während Reuchlin ein Vorkämpfer der Reformation wird; Bruno ist zugleich Rationalist und Naturphilosoph[1]; Paracelsus Arzt, Chemiker, Theologe und Philosoph; Kopernikus gibt den Anstoß zu einer Tat, deren religiöse und politische Folgen den wissenschaftlichen mindestens ebenbürtig sind. So ist der Grundzug dieses Zeitalters der gärende Anfang einer universalen Befreiung des Menschen, ein Protestantismus im tiefsten und zugleich weitesten Sinne, ein unübersehbarer Aufruhr aller elementarischen Geisteskräfte, ein glorreicher Beginn, über den füglich die Worte Luthers selbst am Platze stehen mögen: „Wir *sinds* noch nicht, wir *werdens* aber; es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Schwang; es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg; es glüht und glänzt noch nicht alles, es fegt sich aber alles!"

[1] Als welcher er ein begeisterter Anhänger des Kopernikus ist und sich bemüht, alle nur erdenklichen Konsequenzen aus dem Kopernikanischen Gedanken zu ziehen (siehe „Das Aschermittwochsmahl", wo die Stellung Brunos zu Kopernikus genau erörtert wird). Bruno ist vielleicht der erste Mensch, der ein ausgeprägtes „kosmisches Gefühl" in unserem Sinne gehabt hat, d. h. ein Gefühl voll lyrischen Überschwangs, daß der Mensch einen Stern unter unzählbaren Myriaden von Sternen bewohne, ja, daß auch die Sonne nur ein Fixstern unter Fixsternen sei.

ZWEI NEUE GRUNDGEDANKEN



m XVII. Jahrhundert wird die rationalistische Philosophie in ihrem Grundproblem um zwei wesentliche Gedanken bereichert. Das Wichtige und Neue ist zunächst dies, daß die Idee des *Ichs* sich dem Philosophen zum Bewußtsein bringt. Es wurde angedeutet, daß das Ich sich zum erstenmal in der Spekulation als das vergegenständlichte Selbst-Bewußtsein, als der hypostasierte Akt der Selbst-Reflektion bei Plotin zeigte, um in dieser reinen, absoluten Form als dreieiniger Gott die Theologie und Metaphysik des Mittelalters und seiner Mystik zu beschäftigen. Jetzt aber geschieht das Entscheidende, daß das Ich als solches in seiner erfahrungsmäßigen Tatsächlichkeit erfaßt und erkannt wird. Die Philosophie fängt wieder einmal ganz von vorne an — und zwar mit vollstem Bewußtsein dieses Tuns[1]! Sie ist zum Ich, bis zur *Einheit* gekommen: und zwar nicht bis zur unbeseelt und unbegeistet stofflichen, wie im antiken Atomismus; auch nicht bis zu der absoluten, göttlichen, wie in der abstrakten Gott-Allheitslehre und in der Mystik des Mittelalters, sondern zu der individuell geistigen der vernünftigen Persönlichkeit. Die gesamte Renaissance-Bewegung mit ihrer kulturellen Erschaffung der menschlichen *Persönlichkeit* findet demnach in Descartes ihren zwar verspäteten, aber dafür um so geklärteren geistigen Ausdruck. Cartesius gründet zum erstenmal eine ganze Philosophie auf das Bewußtsein der

[1] Siehe Descartes „Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs usw.", S. 20, Ausgabe Reclam.

geistigen Persönlichkeit des Menschen, über seiner Weltanschauung steht erstmals das eine Wort: Ich!

Das Ich des Cartesius ist das Substratum, der Träger und das Subjekt des bewußten Denkens, ein subjektiv-substanzielles Sein, auf dessen reale, ansichseiende, nicht bloß vor-gestellte Wirklichkeit unmittelbar geschlossen wird durch die Tatsache des Denkens. Wenn es ein Denken gibt (was jedem schlechthin durch sich selbst verbürgt ist), so muß es auch einen Denker, ein Denkendes geben — und dieser Denker ist das Ich. Ich denke — also bin *ich*. Hierdurch ist das Suchen nach der metaphysischen Realität, welches seit der griechischen Antike das Thema des Rationalismus gewesen war, in eine neue Phase eingetreten: die ansichseiende Wirklichkeit ist das empirische Ich. Die ganze Arbeit der Geschichte, welche von irgend welchen Elementen des Bewußtseinsinhaltes ausgegangen war, um nach und nach bis zu dem Begriffe der Kategorie und der intellektual-anschaulichen Verstandestätigkeit vorzudringen, wird hier mit einem Male augenscheinlich vernichtet, für unsicher und hypothetisch, daher unwissenschaftlich erklärt und tatsächlich nach einem neuen Prinzipe gesucht. Die erste Tat der mit Cartesius anhebenden Aufklärungsphilosophie war eine großartig unhistorisch gedachte Absage an die bisherige Geschichte des Geistes, eine naive Verurteilung aller bisherigen Philosophie, gegründet auf eine noch naivere Meinung, daß die Geschichte ein paar Jahrtausende lang ausschließlich *irren* könne!

Durch Cartesius war endlich die metaphysische Wirklichkeit da entdeckt, wo nicht einmal nach der Möglichkeit einer apodiktisch-unfehlbaren Erkenntnis derselben gefragt zu werden brauchte, denn das Ich ist sich selbst unmittelbar und unvermittelt gewiß — es ist endlich, endlich jenes Sein, welches a priori, ohne alle Erfahrung und *vor* aller Erfahrung, gleich-

sam intuitiv erfaßt und begriffen wird. Ohne nachweisliche Kontinuität mit der gesamten Philosophie der Vergangenheit will hier der Gedanke eines nicht gerade allzu bedeutenden Mannes die Wahrheit gefunden haben. Die methodische Grundfrage des Rationalismus: wie nämlich eine unfehlbar-apriorische Erkenntnis des metaphysisch Wirklichen möglich sei, ist im Keime erstickt, indem diese Erkenntnis für so leicht wie nur möglich, ja, eigentlich für selbstverständlich erklärt wird. Das Ich besinne sich auf sich selber, es denke sich, so erfaßt sein Denken auch sein Wesen, sein ansichseiendes, wirkliches Sein, so bemächtigt sich das Denken des Denkenden. Man brauchte nur, wie die Mathematik, die bei Cartesius zum zweitenmal im Rationalismus ihre verhängnisvolle Rolle zu spielen beginnt, „mit dem Einfachsten und Allgemeinsten anfangen", um zu jeder Wahrheit zu gelangen.

Dieser moderne Rationalismus unterscheidet sich demnach ganz wesentlich und grundsätzlich vom antiken, indem er die numerische Einerleiheit von *subjektivem* Denken und Sein behauptet. Die im Sokratismus allerdings schon schlummernde Tatsache von dem Primate des Denkens über die sinnliche Vorstellung erhält einen eigenen und neuen Sinn. Nicht das verabsolutierte Denken in seiner Vergegenständlichung als ewige, ansichseiende Idee behauptet seine Priorität vor dem Dasein der Sinnlichkeit und der Erfahrung, sondern das Denken des empirischen Ichs, des besonderten, individuellen Bewußtseins. Kann man vom antiken Rationalismus zugeben, daß er schließlich ganz allgemein *das* Logische, den Nus an sich zum metaphysisch Wirklichen machte, so wird bei Cartesius das genau bestimmte Denken, nämlich als ichliche Bewußtseins-Tätigkeit, zum Wirklichen: der cartesianische Rationalismus stellt erstmals den Satz der Dieselbigkeit von Bewußt-Sein

und Wirklich-Sein (in substanziell-metaphysischem Sinne) auf!

Aber auch dies erfährt noch eine Beschränkung. Um wirklich und metaphysisch wahr zu sein, genügt nicht, daß das Bewußt-Sein überhaupt denke, es muß auch noch klar und in sich widerspruchslos, frei von aller sinnlich-trübenden Verworrenheit denken. Der im Hintergrunde des Platonismus lauernde Gedanke, daß das *logisch* richtig *Gedachte* auch „objektiv und ansichseiend“ *wahr* sein müsse, drängt sich hier in die Mitte der Bühne und wird zum Haupt-Akteur. Das erste Prinzip des Cartesius lautet: „niemals etwas als wahr anzunehmen, wenn ich nicht sicher und klar erkenne, daß es nicht wirklich wahr ist“ — das *klare Denken* als Kriterium des *wahren Seins*! Gewaltsam hatte Cartesius die Rätsel des Rationalismus gelöst, das metaphysisch, d. i. ansich-seiend Wirkliche ward im subjektiv-bewußten Denken gefunden, im logisch-widerspruchslosen Schließen, ohne Bedacht darauf, wie dieser Widersinn möglich sein könne. Eine beispiellose Überschätzung des bewußt Logischen und Vernünftigen ließ die Frage gar nicht in ihrer furchtbaren Verfänglichkeit erkennen — eine Tatsache, die vielleicht am besten kulturgeschichtlich zu erklären sein wird aus dem Rückschlag gegen die elementarische Leidenschaftlichkeit und Gewaltsamkeit der geistigen Spannungen im XVI. Jahrhundert.

Aber es folgt aus dem neuen Grundsatze des Descartes noch ein anderes. Indem er die Klarheit und Deutlichkeit des *Denkens* zum Kriterium der Wahrheit erhob[1], indem er

[1] Allerdings nicht ohne letzten Endes doch wieder Gott oder das schlechthin vollkommene Wesen zum Stützpunkte dieser Theorie zu machen. Siehe S. 54 der mehrfach zitierten Abhandlung. Hierdurch wird der Rationalismus des Cartesius natürlich für die Wissenschaft unhaltbar; — er endigt ebenso im religiösen Glauben wie Platon-Plotin mit ihrem Eros.

die Dieselbigkeit des logischen Erkenntnisgrundes mit dem Realgrunde verkündigte, mußte ihm ebenso folgerichtig das bloß sinnlich-trübe und verworrene Da-Sein ein Sein aus zweiter Hand dünken, als ein dem Logischen schlechthin unähnliches, ja, entgegengesetztes, entgeistetes vorkommen. Dieser genugsam bekannte Dualismus des Cartesius von Geister- und Körperwelt ermöglichte eine rein kausale Betrachtung der sinnlichen Natur-Erscheinungen[1], die von tiefster Bedeutung für die Philosophie und Wissenschaft werden sollte. Cartesius fand durch die Entgeistung der Natur die philosophische Formel für die zweite machtvolle Geistesbewegung der Renaissance, deren Ursprung und Ziel damit bezeichnet ist, daß sie die Vorherrschaft der physikalischen Mechanik in den Naturwissenschaften will. Und dieses ist der zweite Hauptgedanke der neuen Philosophie, von dem wir oben sprachen.

Mit den vier glorreichen Namen: Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton innig verflochten, verbreitete diese physikalische Weltbetrachtung von anderer, entgegengesetzter Seite her ebenfalls einen starken Umschwung in der Auffassung des wesenhaft Wirklichen: der Begriff des Natur-Gesetzes trat hervor, um der Erkenntnis eine neue Aufgabe zu stellen, die sich allerdings, wie wir sehen werden, methodisch mit der früheren vermischen sollte. Der umwälzende und unwiderstehliche Einfluß von dem Buche des Kopernikus über die Bahnen der Himmelskörper, von den drei Keplerischen Gesetzen, den Fallgesetzen des Galilei und der Gravitationslehre des Newton, — er ruht auf der Tatsache, die Physik der Mathematik zugänglich gemacht zu

[1] Genau wie er die Möglichkeit einer modernen Seelenlehre schuf, indem er die Welt des Seelischen als des Bewußtseins von der Welt des materiellen Körpers schroff schied. Siehe Höffding, Psychologie, S. 11 und 73.

haben. Sowohl die Bewegungen und Gesetze der Astrophysik, als diejenigen der Dynamik, der Statik und der Mechanik waren von nun an durch eine *Formel* ausdrückbar. Man gewahrte plötzlich ein unendlich mannigfaltiges Geschehen, welches ausschließlich der mathematischen Methode unterworfen und damit deren absoluter Sicherheit und Apodeiktik teilhaftig zu werden schien. Es gibt kosmische, allgemein gültige Gesetze, die jeder hypothetischen Fassung entrückt sind durch ihre mathematische Beweisbarkeit: das mußte notwendig alle Bemühungen einer unmathematischen Philosophie verdrängen. Entweder es gelang, die Philosophie der Mathematik zu unterwerfen und ihre Apodeiktik auf diese Weise sicher zu stellen, — — oder aber man kam dazu, auch die beweisende Sicherheit der physikalischen Gesetze in Frage zu stellen und so Philosophie und Physik, die so ausschließend entgegengesetzten Methoden unterworfen scheinen, auf die gleiche Grundlage einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu stellen. Nur wenn einer dieser Fälle eintrat, waren beide Wissenschaften auch weiterhin möglich, — konnte dies nicht sein, so war es ohne Zweifel um die *Philosophie* geschehen.

Es war folgenschwer, daß die Philosophie sich zu ersterem entschloß. Der Cartesianismus kam dem Geiste seiner Zeit entgegen und verkündete einen neuen Begriff von philosophischer Methode: den mathematischen. Gleich in seinem ersten Essay rühmt Cartesius seiner eben erfundenen Methode nach: „daß sie der Arithmetik an Sicherheit nichts nachgebe[1]!“ Hiermit war die methodische Bahn der Philosophie für die nächsten hundert Jahre vorgezeichnet.

---

[1] S. 34 a. a. O. Daß der cartesianische Rationalismus die Sicherheit der *Arithmetik* will (nicht die der Geometrie), stellt ihn in einen bedeutungsvollen Gegensatz zum griechischen Rationalismus.

Das Schicksal der Philosophie war jetzt an das Schicksal der Physik, mithin an dasjenige der Mathematik, gebunden. Wenn es wirklich eine unfehlbar apodiktische, im vollen Wortsinne mathematisch-beweisbare Naturerkenntnis gab, so war auf andere Weise das platonische Erkenntnisproblem gelöst. Die metaphysische Realität war allerdings in Wegfall geraten, sofern sie auf antike Art als Idee, Entelechie, Kategorie oder Nus verstanden wurde — aber eine neue ansichseiend-metaphysische Wirklichkeit war an ihre Stelle getreten: die Gesamtheit der *Natur* als eines in sich gesicherten Da-Seins, von dem erkennenden Subjekte und seinem Intellekte scheinbar durchaus unabhängig und dadurch objektiv-real.

Das Rätsel der Natur, um es so allgemein als möglich auszudrücken, hatte das Rätsel des Geistes und damit des intellektualen Apriori verdrängt, was sich auch daran zu erkennen gibt, daß der Geist schlechthin oder Gott von der Aufklärung über die Welt geschoben wird. Gott ist für einige Zeit aus dem Interesse des erkennenden Menschen verbannt und die metaphysische Wahrheit, vorher ihm allein zugestanden, der Natur gegeben. Hier war ein neues „ens realissimum" und die Metaphysik war überschwenglich genug in der Hoffnung, Physik zu werden. Diese war wiederum insofern Metaphysik, als sie die Natur als eine ansichseiende, nicht etwa nur subjektiv-vorgestellte Wirklichkeit auffaßte und nach der apodiktischen Erkenntnis dieser Realität frug. So steht auch am Eingange der Physik das furchtbare Problem, immer noch aller historischen Verschiedenheit zum Trotze in der formellen Fassung des Platonismus, wenn auch auf einen anderen Inhalt bezogen: wie ist absolut unfehlbare Erkenntnis des metaphysisch Wirklichen möglich?

Die Natur-Gesetzlichkeit ist die Totalität aller logisch und mathematisch ausdrücklichen Beziehungen, welche die

Natur erfüllen, ihre Teile und Einheiten trennen und verbinden, ihre Formen bestimmen, Druck, Stoß, Bewegung, Wachstum, Kausalität und Fortpflanzung usw. aller anorganischen und organischen Wesenheiten regeln. Das Naturgesetz ist sozusagen das große Geheimnis der Schöpfung, die Summe aller letzten und obersten Ausdrucksformen, denen das Wirkliche, Ge-naturte ein für allemal verfallen ist — — wie kann es möglich sein, eine untrüglich-sichere Erkenntnis von der Innerlichkeit dieser metaphysischen Realität zu besitzen? Ist es nicht im Grunde ebenso vermessen, der *Natur* als unabhängig von uns seienden konstanten Summe von Beziehungen mit beweisender Gewißheit gleichsam voraus zu sagen, welchen Gesetzen sie unterworfen sei, als es vom Platonismus vermessen war, die ewig-seienden *Ideen* a priori zu erkennen?

Sobald die Natur als metaphysische, d. h. ansichseiende, vom erkennenden Subjekte unabhängige Wirklichkeit angesehen wird, kehrt sich die Frage alles Rationalismus mit derselben Schärfe auch gegen die Physik: nämlich wie mathematisch beweisende, apriorische Erkenntnis des Wirklichen möglich sei? Hier ist die Stelle, wo die nachcartesianische Physik derselben Grund-Frage zueilt, die der Rationalismus schon von allem Anfange an aufgeworfen hat. Dieselbe Nötigung, welche Cartesius nach einem unmittelbar gewissen Wissen des Realen hatte forschen und sein merkwürdiges cogito ergo sum hatte aussprechen lassen, — sie ist nun auch für die Physik erstanden. Er hatte die metaphysische Wirklichkeit ohne Vermittelung der Sinnlichkeit im *Denken* des Ich gefunden und somit die klare Erkenntnis des subjektiven Geistes als den obersten methodischen Grundsatz ausgesprochen; — hier, in der Physik, war aber auch ein Denken, eine ewig wirksame Natur-Gesetzlichkeit am Werke, die als *das* Reale schlechthin angesehen

wurde. Metaphysik und Physik forderten eine schlechthin gewisse, mathematisch untrügliche und infolgedessen apriorische Erkenntnis von dem Objekte ihres Wissenstriebes. Hier stehen die Gesetze des Ich als des selbst-bewußten, subjektiven Geistes, dort die Gesetze der Natur als einer vergegenständlichten, objektiven Wirklichkeit. Die Fragen aber, welche der Verstand des Menschen aufzuwerfen hatte, waren die alten, nur in überraschend neuer Fassung: hatten sie früher ganz allgemein nach einer apriorischen Erkenntnis des metaphysisch Wirklichen gelautet, so spalten sie sich nun in die zwei größten Gebiete der menschlichen Wissenschaft, in die Wissenschaft, soferne sie *Metaphysik* ist und in ihr Widerspiel, die *Physik*. Das Ende des Cartesianismus und der naturwissenschaftlichen Bewegung seit Kopernikus ist demnach die doppelte Frage: „wie ist apodiktisch-apriorische Metaphysik möglich?" Und zum andern: „wie ist ebensolche Naturwissenschaft oder Physik möglich?"

Das Schicksal beider Fragen war durch Cartesius und noch mehr durch seine Nachfolger Spinoza-Leibniz-Wolff von der Mathematik abhängig gemacht worden. Die Mathematik galt ihnen allen als das Prinzip der Apodeiktik; war unfehlbar-beweisende, erfahrungs-apriorische Erkenntnis *möglich*, so war die Mathematik ihre Heimat, wo sie ausschließliche Rechte genoß. Wir verstehen, wie nun beide Fragen als von einer dritten abhängig erscheinen mußten, nämlich wie apriorische, d. h. *reine* Mathematik möglich sei? An diesen drei Fragen hing der ganze Rationalismus in Metaphysik, Physik und Mathematik, von ihrer Beantwortung war der Rationalismus überhaupt abhängig, sein Leben oder sein schneller Untergang. Endlich war seine alte Sünde ans Licht gezogen worden: sein illegitimes Verhältnis zur Mathematik. Endlich drängte sich seine Grundvor-

aussetzung vor, ohne welche er schlechthin keine Lebensfähigkeit besaß, endlich sollte untersucht werden, ob es denn überhaupt in der Mathematik eine Erkenntnis a priori gäbe, in jener Mathematik, deren Vorbildlichkeit seit Platon für die rationelle Philosophie so überaus entscheidend und verhängnisvoll gewesen war. Apriorische Metaphysik hat es geben müssen, weil man voraussetzte, daß es eine apriorische Mathematik gäbe. Stellte man *diese* Frage, so handelte es sich um Sein oder Nichtsein des ganzen Rationalismus, — um nichts mehr und nichts weniger!

Aber mit diesen drei Fragen sind wir auch schon in dem entscheidungsvollen Werke angelangt, welches über all dieses zu richten unternommen hatte. Die drei Fragen sind genau dieselben, die Kant in seiner Vernunftkritik in anderer Reihenfolge aufwirft: wie ist reine Mathematik, reine Naturwissenschaft (Physik) und wie ist reine Metaphysik möglich? Es erübrigt uns noch, die Bedeutung der Fragen und ihre Lösung bei Kant zu betrachten, um dann den Rationalismus in seiner eigentlichen Vollendung kennen zu lernen.

KANT UND DIE METAPHYSIK ALS TRANSZENDENTALE KATEGORIENLEHRE

> „Ehe ich nun zu Kant selbst fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Taten anzuwenden ist: daß nämlich ihre *eigentliche* Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen andere sind als die beabsichtigt worden oder die im Verhältnis der Mittel stehen, durch welche sie hervorgebracht wurden."
>
> Schelling, „zur Geschichte der neuern Philosophie".



as Entscheidende für die menschliche Wissenschaft und Erkenntnis liegt bei Kant darin, daß er zum ersten Male *das* Problem aller Philosophie schlechthin mit vollstem Bewußtsein ausgesprochen hat. Was die dialektische Geschichte des Geistes seit Platon als heimlich treibender Beweggrund vorwärts bewegt hatte, wird jetzt in den Mittelpunkt des Streites gerückt. Was immer einenteils als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, andernteils aber doch die Ursache für all die unüberwindlichen Schwierigkeiten, Dunkelheiten und Paradoxien war, an welchen die Geschichte der rationalen Metaphysik so reich ist, die Frage nämlich, wie das metaphysisch Wirkliche a priori gewußt werden könne — sie wird jetzt erst, nachdem sie schon eine so lange Geschichte hat, bewußtermaßen aufgeworfen. Es war keine neue Frage, die Kant erfunden hat, er war nur glücklich veranlagt genug, eine sehr alte mit Bewußtsein zu stellen und so gleichsam der philosophischen Geschichte ihr Mysterium zu enthüllen. —

Es kann heute als widerlegt gelten, daß Kant behauptet habe, es gäbe keine Metaphysik als Wissenschaft. Es ist überhaupt unerfindlich, wie man je auf diese Art der Auslegung der Vernunftkritik hat verfallen können. Kant hat selber am Ende seiner „Prolegomena" seine Meinung so unzweideutig ausgesprochen, daß füglich kein Mißverständnis hätte möglich sein sollen. Er sagt: „daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen, Metaphysik sein . . ."

Aber Kant hat seine Stellung zur Metaphysik deutlicher und genauer dargelegt, als in einer beiläufigen Bemerkung. Die dritte Frage seines Hauptwerkes heißt: wie ist reine Metaphysik möglich? Diese reine, d. h. durchaus apriorisch-begriffliche Metaphysik, „eine Erkenntnis aus reinem Verstande und reiner Vernunft", der „weder äußere Erfahrung noch innere"[1] zugrunde liegt, besteht nach der Leibniz-Wolffschen Schulüberlieferung aus drei systematischen Teilen: aus der rationalen Psychologie, rationalen Kosmologie und Theologie. Kant hat bei allen dreien die Möglichkeit einer solchen rational-metaphysischen Erkenntnis verneint und tatsächlich bewiesen, daß apriorisch weder etwas über das Wesen der Seele, noch über die Einheitlichkeit der Welt, noch über das Dasein der Gottheit auszumachen sei. Hiernach sollte man meinen, daß Kants Stellung zum Rationalismus entschieden sei, indem er der unfehlbar beweisenden, *apriorischen* Metaphysik ein Ende gemacht habe, etwa um die

[1] Siehe „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", § 1.

neue Möglichkeit einer Metaphysik schlechthin, einer andern als der rationalen Methode huldigend, frei zu lassen.

Indessen würde derjenige sehr irren, der in diesem Sinne schlösse. Wir haben gesehen, wie mit Platon jede metaphysische Erkenntnis eine solche war, die von allen sinnlichen Erfahrungsdaten frei sein mußte, um ihren Inhalt einer irgend wie beschaffenen Quelle außerhalb oder jenseits der Erfahrungs-Sinnlichkeit zu verdanken. Das Wesen dieses Wissens a priori hatte mit der Vorherrschaft der Physik seit Kopernikus sich insofern verändert, als jetzt die *mathematische* Methode für die schlechthin apriorisch-beweisende angesehen wurde und die platonische Dialektik und intellektuale Anschauung des antiken Rationalismus wo nicht ersetzt, so doch zurückgedrängt hatte. Von diesem nicht gerade umwälzenden Unterschiede abgesehen war der Anspruch des Menschen an die Wissenschaft derselbe geblieben. Auch Kant wagte nicht, oder vielmehr, er versuchte nicht einmal das Wagnis, mit dem altersheiligen Herkommen zu brechen. Die Metaphysik ist auch ihm so sehr die Wissenschaft a priori, daß diese Apriorität sogar zu ihrem unterscheidenden Kriterium von allen übrigen Wissenschaften wird. Er weicht so wenig von der überlieferten und eingefleischten Gewöhnung ab, daß er in den „Prolegomena" behauptet, es liege schon in dem Begriffe einer metaphysischen Erkenntnis, daß sie nicht empirisch sein könne, denn metaphysisch heiße eben die Wissenschaft, sofern sie jenseits der Erfahrung liege (a. a. O. § 1). Nach Kant kann es nichts Ungereimteres geben „als in einer Metaphysik, *einer Philosophie aus reiner Vernunft*, seine Urteile auf Wahrscheinlichkeit und Mutmaßung gründen zu wollen!"[1]

[1] „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist", heißt es auch in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", Vorrede.

Wenn Kant daher die Metaphysik in irgend einem erneuten, wiedergeborenen Sinne zu retten versuchte, so ist es sicher, daß das Neue *nicht* in der Methode besteht, sondern daß diese genau dieselbe war wie seit Platon: eine apriorisch-beweisende. Die Frage ist jetzt nur, ob Kant in der Tat nach seiner gefürchteten Zerstörung der rationalen Metaphysik im Leibniz-Wolffschen Sinne selbst noch gesonnen war, an einer verwandelten Form dieser Wissenschaft festzuhalten, und welches diese Form gewesen sei.

Metaphysik ist nach Kant möglich, wenn synthetische Urteile a priori möglich sind[1]. Synthetische Urteile a priori sind möglich in der „transzendentalen Ästhetik" als Urteile der reinen Mathematik und im ersten Teile der „transzendentalen Logik" als Urteile einer reinen Naturwissenschaft[2]. Dieser erste Teil der transzendentalen Logik enthält Kantens neue Metaphysik.

Im wichtigsten Teile dieser ersten Hälfte der Logik wiederum findet sich ein Abschnitt, welcher den merkwür-

---

[1] Ich will hier beiläufig bemerken, daß hier Kantens falsch gestellte Grundfrage, sein πρῶτον ψεῦδος ist. Er glaubt ohne weiteres annehmen zu dürfen, daß synthetische Urteile a priori möglich sind. Deshalb heißt seine berühmte Frage gleich „*wie* sind synthetische Urteile a priori möglich?" Es liegt nahe, daß Kant hätte zuerst fragen sollen, „*ob* synthetische Urteile a priori möglich seien" — eine Frage, die ihm in den „Prolegomena" auch vorschwebt (§ IV, Schluß), die er aber bedauerlicherweise zurückweisen zu dürfen glaubt, ohne sie in ihrer ganzen schweren Bedeutung untersucht zu haben. Man kann ohne Übertriebenheit sagen, daß die Gestaltung der Philosophie eine andere geworden wäre, wenn Kant *diese* verpönte Frage an die Spitze der Vernunftkritik gestellt hätte anstatt der andern. — [2] Außerdem gibt es bei Kant noch Geschmacksurteile a priori in der „Kritik der Urteilskraft", sowie moralische Urteile a priori in der „Kritik der praktischen Vernunft". Da wir aber hier nur die theoretische Philosophie im engsten Umkreise zu betrachten haben, fällt eine Untersuchung dieser Urteile a priori außerhalb unserer Aufgabe.

digen Titel führt „transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". In diesem Abschnitt ist die neue Metaphysik zu suchen, zugleich aber auch ein Gedanke von solch höchster Fruchtbarkeit und eigenster Neuheit, daß wir wohl nie in die Lage versetzt werden, ihn zu überschätzen. In dieser „transzendentalen Deduktion" sind die reinen „Verstandesbegriffe" die *Kategorien*, d. h. die letzten und ursprünglichsten apriorischen Formen des Intellekts. Transzendental heißt bei Kant soviel wie die Erfahrung „überschreiten"[1], und zwar gleichsam, was entscheidend ist, nach vorwärts, ihr vorhergehen, um zu ihren apriorischen Ursprüngen zu gelangen. Alles, was sich auf diese Ursprünge und metaphysischen Wurzeln der erscheinenden Erfahrungswelt bezieht, ist im kantischen Sinne transzendental. Transzendental ist bei Kant sowohl die „Deduktion", d. i. Erkenntnismethode, als auch der Gegenstand dieser Methode, wodurch dieses Wort eine unstete, vielfach schillernde Bedeutung erhält. Der Philosoph hat in seinen Prolegomena selbst die beste Definition seines „transzendental" gegeben, wenn er sagt: „das Wort transzendental bedeutet bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf *Dinge*, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen" (§ 13), und: „transzendental bedeutet nicht etwas, was *über* alle Erfahrung *hinaus*geht, sondern was ihr apriori *vorher*geht" (ebenda, Anhang).

Die Kategorien selbst finden sich als *reine* Verstandesformen nicht *in* der Erfahrung, da sie derselben ja a priori vorangehen, stehen aber insofern in Beziehung auf die Erfahrung, als sie die letzten, sinnlichen Elemente derselben durchweben, sie formen, bestimmen und nach ihrem Wesen gestalten: so sind also auch „transzendental!" Eben die Art und Weise, wie diese Beziehung von den Verstandesformen

[1] transzendentieren!

a priori zu den Erfahrungs-Elementen zu erklären sei, nennt Kant ihre *Deduktion* (§ 13 der Vernunft-Kritik). „Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" heißt demnach etwa: die *apriorische* Rechtfertigung der Art und Weise, wie sich die *reinen* Verstandesformen (oder Kategorien) zu den letzten Ur-Elementen der Erfahrung, den „Empfindungen", beziehen.

Es *ist* also Metaphysik als transzendentale Logik möglich, sowohl in Ansehung der Methode als Wissenschaft a priori mit beweisbar-unfehlbarer Gewißheit, als in Ansehung ihrer Objekte, als Wissenschaft vom Geiste, vom Über-Sinnlichen. Denn die Kategorien als reine Verstandesbegriffe sind ebensowenig sinnlich, wie in der alten Metaphysik Gott, Seele und Welt-Urgrund; das Wissen von diesem Über-Sinnlichen ist ebensowenig erfahrungsgemäß, als das vermeintliche Wissen des vor-kantischen Denkens um das metaphysische Sein der Dinge. Das entscheidend Neue der kantischen Metaphysik ist allein dies, daß aus dem *transzendenten* metaphysischen Apriori ein *transzendentales* Apriori geworden ist, d. h. ein Apriori, welches nicht vor der Erfahrung liegt um ohne genetische Beziehung auf dieselbe zu sein, sondern welches vielmehr durch und durch eine metaphysisch-intellektuale Bezogenheit darstellt *auf* alle Erfahrung. Was dies zu bedeuten hat, wird später deutlicher werden. Für jetzt genüge soviel: apriorische (transzendentale) Erkenntnis eines transzendentalen, apriorischen Seins, Wissenschaft *vor* aller Erfahrung und unabhängig von aller Erfahrung um die gesetzgebend-intellektualen Faktoren, welche dieser Erfahrung vorangehen —— *dies ist Kants neue Metaphysik.*

Daß Metaphysik in diesem Sinne wissenschaftlich möglich sei, wird von Kant selbst ausdrücklich hervorgehoben. „Damit sie (nämlich die Metaphysik) als Wissenschaft nicht bloß auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung

Anspruch machen könne, so muß eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrat der Begriffe a priori, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen ...., ferner die vollständige Tafel derselben ..., *darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses a priori, vermittelst der Deduktion dieser Begriffe* ... darlegen" (siehe die „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen").

Klarer und eindringlicher kann es nicht ausgesprochen werden, daß es Kanten grundsätzlich nur um eine unfehlbarbeweisbare Metaphysik *als apriorische Deduktion der Kategorien* zu tun war. Auch wird mit obiger Bemerkung der in der Kant-Literatur seit Fries viel genannte Streit hinfällig und gegenstandslos, ob Kant die apriorische oder empirische Erkenntnis der Kategorien behauptet habe, d. h. ob er Rationalist oder Empiriker gewesen sei. Nach allem konnte für ihn nur die transzendentale Deduktion der Verstandes-Formen, d. h. die *apriorische* Ermittelung aus reinem Intellekte in Betracht kommen, so selbstverständlich uns gegenwärtig auch der andere Weg der Erfahrung dünken mag zum Behufe einer Metaphysik als Kategorien-Lehre. —

Überdenken wir noch einmal die Bedeutung einer transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, so haben wir auch hier unmißverständlich zwei Apriori. Es ist erstens das Apriori der Deduktion, d. h. der *Methode*, die hier eine transzendentale sein soll — andrerseits sind die Kategorien selbst a priori, sofern sie aller Erfahrung als deren gesetzgebende Funktion vorausgehen und ihre sinnlich-empfindlichen Urelemente intellektual gestalten. In bezug auf die Apriorität der *Methode*, d. h. der erkennenden Deduktion, unterscheidet sich also Kant weder von seinen unmittelbaren Vorgängern Leibniz-Wolff, Spinoza und Cartesius, noch von dem antiken Rationalismus des Platon, des Aristote-

les und des Plotin. Es ist sehr wesentlich einzusehen, daß Kant methodisch, in Ansehung der Apriorität der Erkenntnis, durchaus auf den Anforderungen der rationalen Philosophie beharrt, weil nur bei der Vergegenwärtigung *dieser* Tatsache über die andere geurteilt zu werden vermag, ob er das Erkenntnisproblem des Rationalismus gelöst und eine apriorische Erkenntnis des metaphysischen Apriori ermöglicht hat. Um dieses zu erkennen, muß man sich aber zuvörderst den Sinn des zweiten Apriori klar machen, d. h. den Inhalt und Gegenstand von Kantens Kategorienlehre, und wissen, was diese „reinen Verstandesbegriffe" in Wahrheit sind.

Wir haben die Kategorien kennen gelernt als die Gattungsformen des Seienden bei Aristoteles, als die Bestimmungen und Verwirklichungsformen des logisch-metaphysisch Realen. Bei Plotin hatte dann der Begriff der Kategorie eine entscheidende und wichtige Umdeutung erfahren, sofern er sie wenigstens für die Sphäre des objektiv-apriorischen Nus zu einer intellektual anschauenden Tätigkeit des absoluten Denkens machte. Die spätere Folgezeit hatte nichts entscheidend Neues über die Kategorie gewußt, ja, sie ist vielmehr meistens hinter die Umbildungsversuche Plotins zurückgefallen und hat den aristotelischen Kategorial-Begriff allen ihren Spekulationen zugrunde gelegt. Hier, bei Kant, macht nun die Philosophie den größten Schritt; sie wiederholt noch einmal die Tat des Platon und stellt einen Begriff des apriorisch-metaphysischen Realen auf, der sich von den platonischen Ideen und den aristotelischen Kategorien ebenso sehr entfernt, wie Platon in seiner Ideenlehre etwa von den Zahlen der Pythagoräer oder dem sinnlichen Stoff der jonischen Naturphilosophen.

Kant definiert die Kategorien als die Begriffe, „die als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen" (§ 14 der Vernunftkritik), — oder

als diejenigen Verstandesbegriffe, durch welche die synthetische Verknüpfung der Erscheinungen in ein Bewußtsein, sofern dasselbe notwendig ist, geschieht (§ 22 der Prolegomena). Hiermit wird das Entscheidende ausgesprochen, daß die Kategorien in Beziehung gesetzt werden zu der Erfahrung, d. h. zu der Gesamtheit aller sinnlich-elementarischen Bewußtseinsinhalte, sofern sie schon mit den reinen Anschauungsformen der Raumzeitlichkeit durchsetzt sind, die Kant seltsamerweise von den Kategorien trennt. Die Kategorie ist Beziehung und nichts weiter, durch und durch Beziehung auf die konkreten Elemente des Bewußtseins, d. h. auf die *Empfindungen*. Inwiefern sie der Wesensgegensatz zu diesem konkret-Elementarischen, der Empfindung, ist, bleibt die Kategorie das *Allgemeine*, als welches wir sie andeutungsweise schon bei Sokrates kennen gelernt haben. Die Kategorie ist demnach weiterhin Beziehung des logisch *Allgemeinen* zum erkenntnistheoretisch Besonderen, Individuell-Einzelnen — — aber sie ist noch sehr viel mehr!

Daß sie das Allgemeine ist, beruht darauf, daß sie das Gesetzmäßige, die Form des Logischen schlechthin ist. Dies gelangt sinnfällig dadurch zum Ausdruck, daß Kant seine Kategorientafel in eine direkte Beziehung (von freilich rein zufälliger Natur) zu den möglichen Arten des Urteilens setzt. Danach ist die Kategorie die synthetische Beziehung des Logisch-Allgemeinen zu dem Elementarisch-Konkreten, der Empfindung; oder anders gesagt: die Kategorie ist intellektuale, verstandesmäßig-logische *Funktion*[1], *wirk*same und deswegen metaphysisch *wirkliche* Beziehung von Gesetzen auf die ursprünglichsten Erfahrungselemente, welche eben durch die Wirksamkeit dieser Kategorien bewußte Objekte der menschlichen Erfahrung werden.

[1] Funktion in dem Sinne, wie auch Goethe dieses Wort gebraucht hat: „Funktion ist Dasein in Tätigkeit gedacht".

Nur in diesem Sinne kann die Kategorie die Bedingung a priori der Erfahrung sein, als sie sich funktionell auf diese bezieht — *nur durch die Bestimmung der metaphysischen Realität*[1] *als der Kategorialfunktion ist es endlich, endlich dem Rationalismus gelungen, das Apriori-Allgemeine in Beziehung zu setzen zu der Gesamtheit der Erfahrung, zu jener Welt, die der Philosoph erklären, d. i. in ihren genetischen Ursprüngen rechtfertigen soll!* Das ist die Prometheustat des Geistes, daß er hier zu den genetisch-apriorischen Bedingungen der Bewußtseins-Welt hinabgefahren ist, gleichsam abermals zu den platonischen Müttern, um von nun an eine nie wieder zu verlierende Erkenntnis an den Tag zu führen: die Erkenntnis, daß Erfahrung nur durch eine Anzahl von kategorialen Intellektual-Funktionen möglich sei, die sich auf irgend eine Weise synthetisch auf ihre Elemente beziehen. Es ist also tatsächlich eine neue Metaphysik, diese transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, — neu in Ansehung des Objektes, welches sie lehrt: die Kategorie als Verstandes-Funktion[2].

Platon und mit ihm alle Denker des Rationalismus hatten gefühlt, daß die sinnliche Erfahrungswelt allein nicht genüge, um das menschliche Gemüt und die Erkenntnis über das Wesen dieser Welt aufzuhellen. Schon indem man nach dem *Wesen* der Welt frug, gab man zu verstehen, daß diese selbst nicht das Letzte sei. Aber bis auf Kant hatte dieser Aufstellung einer Welt des Über-Sinnlichen und Transzen-

[1] Unter welcher niemals etwas anderes verstanden werden soll, als die tätige Wirksamkeit, die *Wirklichkeit*, das synthetische Wesen aller Beziehung, was eben die Kategorie durchaus ist. — [2] Man findet die Meinung, daß in Kants Deutung der Kategorien und nirgendwo anders sein Hauptverdienst läge, in zwei Darstellungen Kants grundsätzlich ausgesprochen: in „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik“ von E. v. Hartmann (S. 62) und in Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie“ (S. 67—69).

denten die tiefste Rechtfertigung gefehlt, weil sie nicht in Beziehung zu setzen war zu den sinnlich gegebenen Erfahrungsinhalten, vielmehr diese niemals genetisch erklären und somit von ihrem eigenen Dasein den Menschen nie so recht zu überzeugen vermochte. Und doch war diese so oft geschmähte Metaphysik des Rationalismus auf der rechten Spur, wenn sie das Dasein eines apriorisch-metaphysischen Allgemeinen forderte, ohne diese allerdings recht fassen und fruchtbar machen zu können. Jetzt aber ward es offenbar, daß in der sinnlichen Erfahrung Faktoren da sein müssen, welche durch eine noch so genaue Analysis dieser Erfahrung nicht erreichbar werden und dennoch jedesmal bei jedem wahrgenommenen Vorgange wirksam sind! Es gab also einen „intelligiblen Kosmos", eine Gesamtheit von geistigen Funktionen oder Kategorien, welche der sinnlichen Empfindung a priori vorausgehen, aber *dieser* „Nus" war von nun an an das konkrete Da-Sein der erkenntnistheoretischen Erfahrungselemente gebunden, zu ihnen in genetische Beziehung gesetzt, in eine Beziehung, aus welcher heraus die Bewußtseins-Welt, das Dauernde all unserer Erfahrung, gedeutet werden konnte.

Aber die Entdeckung einer Kategorial-Funktion besitzt noch eine über alle Wissenschaft hinausragende Kultur-Bedeutung. Und diese besteht darin, daß mit ihr jeder ernste und beachtungswürdige Materialismus unmöglich wird: wir *haben* den „Geist"! Mit ihr gibt es ein Gebiet des *reinen* Geistes, eine Gesamtheit von synthetisch-denkenden Formen, welche dem materiellen Sein a priori vorausgehen müssen. Denn die Kategorie ist das Apriori der Empfindung, demnach das Apriori vor dem letzten sinnlichen Elemente, welches unsere Erfahrung noch irgendwie auf ein materielles Dasein beziehen könnte. Die Kategorie ist das Letzte, zu welchem der Mensch in dem Akte der Selbst-Erkenntnis zu

gelangen vermag, ein Wirken noch *vor* aller sinnlichen Empfindlichkeit, ein Denken *vor* den Ur-Elementen der Erfahrung, ein Apriori mithin auch der Materie, sofern diese der Inbegriff aller objektiven Intensität ist, worauf sich alle subjektive Intensität erkenntnistheoretisch bezieht! Durch Kants Kategorie als einer funktionierenden Denkform ist die Philosophie des Geistes den Menschen sicher — eine Tatsache, deren Bedeutung man sich gerade in unserer Gegenwart plastisch versinnlichen kann, wenn man des ungeheuern Schadens eingedenk ist, den ein wissenschaftlich sein wollender Materialismus unserem Leben zugefügt hat. Hier liegt auch der Sinn, warum die neukantische Bewegung just ins Dasein getreten ist, als sich der Materialismus wieder zu rühren begann — eine leise und matte Ahnung, daß in dem Kantianismus, *richtig verstanden*, der gute Engel unseres Volkes schlummere, der allerdings seiner Erweckung zum endgültigen Siege immer noch harrt. — —

Durch die Behauptung eines metaphysisch-funktionellen Apriori als der Gesamtheit aller Kategorien gibt Kant Antwort auf die tiefe Frage: wie ist Erfahrung möglich? Erfahrung ist nur durch synthetisch apriorische Verknüpfung möglich, mithin nur durch die Tätigkeit eines transzendentalen (apriorischen) Verstandes, der seine Formen auf das Bewußt-Sein bezieht.

Aber Kant will nicht allein die Möglichkeit der *Erfahrung* ergründen, sondern auch, wie wir schon gesehen haben, die Möglichkeit einer *Metaphysik a priori*. Dies führt ihn dann zu seinem zweiten Apriori. Die reinen, synthetisch schaffenden Verstandesformen, welche Erfahrung erst möglich machen, sollen nicht nur a priori *tätig* sein, sondern auch a priori erkannt werden. Kant versucht ja eine transzendentale Deduktion dieses Apriori, d. h. eine Erklärung und Entwickelung, die als solche selbst wieder a priori ist und

sich nicht etwa nur inhaltlich auf eine apriorische Kategorien-Gesamtheit bezöge. Wir sahen, daß dieser Apriorismus der Erkenntnis Kantens Methodenlehre so ausschließlich beherrscht, daß eine *nicht* apriorische Metaphysik gar nicht für ihn denkbar ist. Wieder ist es die verhängnisvolle platonische Annahme, daß das a priori *Seiende* auch a priori, d. h. unabhängig von jeder Erfahrung, erkannt und gewußt sein müßte. Genau wie bei Platon ein metaphysisch Allgemeines als ewig ansich-seiende Idee und ein logisch-grammatikalisches Allgemeines als subjektiver Begriff zu unterscheiden waren — so hier ein Apriori der Kategorial-Funktion und ein Apriori der erkennenden Methode oder der Kategorie, sofern sie erkannter Begriff im menschlichen Bewußt-Sein ist. Ich nenne das erste Apriori das *metaphysische* im Unterschiede von dem zweiten als dem *methodischen*[1].

Hier nun beginnt die Schwierigkeit und der Doppelsinn bei Kant, eine Schwierigkeit, welche die ungeheuere Erkenntnis der Kategorie als Verstandes-Funktion fast wieder nichtig zu machen droht, weil sie dieselbe verdunkelt und es dadurch sehr erschwert, das Wesen der kantischen Philosophie zu begreifen. Das metaphysische Apriori oder die Totalität aller Kategorial-Funktionen, sofern sie sich auf die raum-zeitlich geordneten Elemente des Bewußtseins beziehen, soll zugleich ein methodisches Apriori sein! Aus dem Apriori-*Sein* folgert Kant ganz naiv das Apriori-*Erkennen!* (§ 13 der Vernunftkritik, S. 139 in der Kirchmannschen Ausgabe) Das heißt: eben jene apriorische Funktion, die allem erfahrenen Bewußtsein insofern vorausgeht, als sie die Empfindungselemente mit ihren logischen Formen durchzieht und durchwirkt, soll zugleich in dieser Tätigkeit a priori

[1] Auch E. v. Hartmann unterscheidet in seinem Kant-Buche zwei Arten von Apriori: Apriorismus der Funktion und Urteilsapriorismus, welche genau dem hier gemachten Unterschiede entsprechen. S. S. 84 ff. a. a. O.

erkannt werden, was doch nur soviel heißen kann als: unvermittelter Inhalt eben dieses Bewußt-Seins sein, dessen Elemente es a priori funktionell überhaupt erst formt!

Die reinen Verstandesformen oder Kategorien sind bei Kant die Funktionen der Spontaneität oder Selbst-Tätigkeit im Gegensatze zu der passiven Empfänglichkeit oder Rezeptivität der Empfindungen. Diese urtätig-apriorischen Funktionen auch a priori erkennen heißt daher nichts anderes, als die Ausdrucksformen einer verstandesmäßig-schöpferischen Wirksamkeit in dem Augenblicke ihres Wirkens auch zugleich vorstellen und wahr-nehmen, ohne welches ja keine Erkenntnis möglich wäre. Dies setzt aber einen Verstand voraus, der zugleich erkennt und formt, d. h. vernünftig wirksam ist; dessen apriorisches Schaffen oder Beziehen zugleich ein apriorisches *Wissen* ist; bei dem, kurz gesagt, die Erkenntnis nicht *abstrahierend*, von einem gegebenen Erfahrungsinhalte begrifflich ab-ziehend gedacht werden muß, sondern *intuitiv*, seine eigenen Hervorbringungen unmittelbar anschauend. Ein solcher Verstand verführe archetypisch und synthetisch, nicht analytisch und abstrakt, es wäre ein intellektual-anschauender, die reinen Verstandesformen im Augenblicke ihrer Tätigkeit erkennender Verstand. Weil ein solcher Verstand aber *nicht* im Vermögen des Menschen liege, hat Kant dem letzteren die apriorische Erkenntnis von *Dingen an sich* abgesprochen — — wir sehen aber nun, wie er sich in Ansehung der apriorischen Erkenntnis der *Kategorien* doch wieder dieser verpönten intellektuellen Anschauung bedienen muß, wenn anders eine apriorische Erkenntnis dieser möglich sein soll![1]

---

[1] Im Gegensatze zu unserer Ansicht glaubt Fr. A. Lange mit einem großen Teile des Neukantianismus, daß Kant gar keine apriorische Entdeckung der Kategorien behaupte, sondern hierzu „nur den Weg der gewöhnlichen Reflektion“ eingeschlagen habe. Aber es scheint, daß

Kant, der die intellektuale Anschauung verworfen und eben auf deren Unmöglichkeit seinen ganzen Kampf gegen die Leibniz-Wolffsche Schulmetaphysik gestützt hat, sieht sich gezwungen dieselbe *tatsächlich* zu behaupten, um so gegen seine ausdrücklichen Worte zu zeugen, weil ihn die einmal überkommene und gewählte Methode dazu nötigt. Zwar gibt es keine intellektuale Anschauung der Dinge an sich, aber es muß eine solche in Ansehung der Kategorien geben. Daß jede apriorische Erkenntnis von Dingen an sich einer intellektuellen Anschauung derselben gleichkäme, — soviel hatte Kant erkannt und ausgesprochen, aber daß eine apriorische Erkenntnis der kategorial-funktionellen Verstandesformen auch eine solche Anschauung bedingte: diese Folgerung wird von ihm nicht gezogen.

Durch zweierlei Gründe wurde es Kanten erleichtert, diese Folgerung *nicht* zu ziehen: der erste liegt in dem Spiel mit den Worten *transzendent* und *transzendental*. Eine apriorische Erkenntnis des Transzendenten wäre intellektuelle Anschauung, wie wir schon bei Platon gesehen haben — eine solche des Transzendentalen aber nicht, wie Kant meint. Hätte nun Kant zugegeben, daß sein „transzendental" auch transzendent ist, sofern es doch nicht unmittelbar im menschlichen Bewußtseinsinhalt angetroffen werden kann, vielmehr jenseits und *vor* allem Bewußt-Sein gesetzgebend wirkt, wenn auch natürlich in Beziehung *auf* den Bewußtseins-Inhalt, so wäre unbedingt zuzugeben gewesen, daß auch die apriorische Erkenntnis eines Transzendentalen eine intellektuelle

---

es selbst ihm bei dieser ungeheuerlichen Behauptung nicht recht gemütlich gewesen sei, denn elf Zeilen später muß er doch zugeben, „daß Kant *übersah*, daß seine Methode der Entdeckung des Apriori in Wirklichkeit keine andere sein konnte als die Methode der Induktion". Siehe S. 29, II, in der „Geschichte des Materialismus". Demnach muß sogar Lange für uns zeugen.

Anschauung wäre! Jedes Transzendentale, d. i. jedes metaphysische Apriori, ist zugleich für die Erkenntnistheorie transzendent, weil es ja seiner Natur nach dem Bewußtseins-Inhalte vorausgehen soll, ihn formierend, gestaltend und logisch machend. Das Transzendentale unterscheidet sich nicht dadurch vom Transzendenten, daß es nicht auch wie dieses jenseitig aller unmittelbaren und bewußten Erfahrung wäre, sondern vielmehr dadurch, daß es auf die Erfahrung genetisch bezogen ist, was beim Transzendenten nicht der Fall war. Daraus folgt, daß jede apriorische Erkenntnis eines Transzendentalen (= den Kategorien) eine solche des erkenntnistheoretisch Transzendenten ist: — d. h. aber eine intellektuale Anschauung voraussetzt.

Der zweite Grund für die Möglichkeit der kantischen Methode liegt in der unglücklichen Bezeichnung der Kategorien als reinen Verstandes-*Begriffen*. Ist die Kategorie *Funktion*, ja, beruht die höchste Erkenntnistat Kantens darin, die Kategorie als intellektuale Verstandesfunktion erkannt zu haben, so ist es mehr als unglücklich, diese Funktion reinen Verstandes-*Begriff* zu nennen. Der Begriff als formal logisches Abstraktum ist weder a priori, noch ist er eine produktive, logische Tätigkeit, wohingegen die Kategorie als Intellektual-Funktion kein *Begriff* ist. Allerdings gibt es einen kategorialen Begriff im menschlichen Bewußtsein als grammatikalisch-logisches Abstraktum, zum Beispiel wenn ich sage: die Kategorie der Kausalität. In diesem Augenblicke ist „Kausalität" ein von mir gedachter Begriff. Wenn ich aber von diesem Begriffe aussagen wollte, daß er identisch wäre mit der apriorischen Form der Kausalität, die fortwährend wirksam ist in all meinen Vorstellungsinhalten (NB.: ohne *mein bewußtes Dazutun!*) — so verwechselte ich natürlich Denken und Wirklichkeit, die Kategorie als Begriff, wie ich ihn in meinem Bewußt-Sein getroffen habe,

mit der Kategorie als Verstandes-Tätigkeit, die allem Bewußtsein vorhergeht und dasselbe erst synthetisch organisiert[1].

Diese Verwechselung wird aber von Kant nicht nur begangen, sondern sie mag ihm sogar höchst erwünscht gewesen sein, da nur in ihr die grundsätzliche Möglichkeit ruht, die apriorische Erkenntnis einer apriorischen Kategorial-Funktion zu behaupten. Denn nur wenn der kategoriale Begriff identisch wäre mit der kategorialen Funktion, könnte er von mir erkannt werden *vor* aller Erfahrung. Nur wenn die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit jener metaphysischen Beziehungen, die Kant Kategorien genannt hat, tätige Gesetzmäßigkeit *meines* bewußten Intellektes ist, kann ich a priori von ihr wissen. Nur wenn Ich es bin, d. h. mein mir bewußter, empirischer Intellekt, welcher die Totalität aller sinnlich-erfahrbaren Welt *vor* aller Erfahrung mit den ewigen Funktionen des Logos durchzieht, kann ich um diese apriorische Tätigkeit a priori wissen. Nur wenn mein Bewußtsein die Kategorien a priori *erschafft*, kann mein Bewußtsein die Kategorien auch a priori erkennen — nur wenn wiederum jener kategoriale Verstand *mein* Verstand ist, kann ich wissend seinen Plänen folgen. Mit anderen Worten: nur wenn die Kategorien ausschließlich *subjektiv* sind, gibt es eine Kategorien-Lehre a priori, d. h. in dem kantischen Sinne Metaphysik als Wissenschaft!

Das alles sind eben so viele Folgerungen aus dem einen Satze, daß die Kategorien als Funktionen identisch seien mit den Kategorien als Begriffe; daß demnach im erkennenden Bewußtsein die Gesetze der Erfahrung erzeugt *und* gewußt werden; daß im *Ich* der Ort der intellektualen Anschauung

[1] Diese Verwechselung der Kategorie mit dem abstrakten Begriff geht genau parallel mit der anderen von „reiner Anschauungs*form*" und „reiner Anschauung" in der transzendentalen Ästhetik.

ist, welchen der große Plotin in Gott gesucht hatte. Die bloß subjektive Gültigkeit der Kategorien, von vielen als der eigentliche Sinn der kantischen Vernunftkritik angesehen, erweist sich uns hier als eine Folgerung, die nur aus der rationalen Methodenlehre Kants abzuleiten ist. Die Kategorien dürfen nur für das erkennende Subjekt gelten, weil sie nur vom Verstande des erkennenden Subjekts gesetzt sind — und sie müssen nur von diesem subjektiven Verstande gesetzt sein, damit er um die apriorische Wirksamkeit seiner Kategorien auch a priori wüßte.

Die objektive, über das erkennende Subjekt und seine bewußt-sinnliche Erfahrung hinausgehende Gültigkeit der Kategorien wird erkauft um den vielleicht allzu teuern Preis einer transzendentalen Erkenntnis derselben. Die zu erklärende Welt wird der naiven Realität der Antike entrissen und zu einer Erscheinung des Subjektes gemacht, welches sie vermittelst der Kategorien errichtet, und der subjektive Verstand zum Weltbaumeister dieser zu erkennenden Phänomene.

Hier entsteht indessen eine schwierige und dunkle Frage, notwendig sich ergebend aus der Richtung, die Kant eingeschlagen hat. Ich stehe nicht an, diese Schwierigkeit für das grundsätzliche Problem der gegenwärtigen, so zerrissenen und zerfaserten Philosophie zu erklären. Wäre über *sie* eine einigende Meinung zu erzielen, so vermöchte wohl die Philosophie ihre verlorene Stelle zurück zu gewinnen, da dann wenigstens *eine* entscheidende Tatsache zum allgemeinsamen Ausgangspunkte erhoben würde und damit Etwas gegeben wäre, das dem gegenwärtigen metaphysischen Denken vollkommen fehlt: nämlich eine nicht anzutastende Grund-Voraussetzung, deren jede Wissenschaft bedarf, eine Verständigung über *das Objekt* des philosophischen Denkens, eine glückliche Beseitigung aller Zweifel in Ansehung des Gegen-

standes, welcher das wissenschaftliche Spekulieren zu beschäftigen habe. Das Problem ist folgendes:

Sollen die Kategorien a priori erkannt werden, so dürfen sie nur Erzeugnisse eben des Verstandes sein, welcher sie a priori setzt. Da es indessen die menschliche Erkenntnis nur mit unserem menschlichen Verstande zu tun hat, der analytisch, bewußt und abstrahierend ist, mit den Inhalten und Elementen unseres Bewußt-Seins, so scheint die Frage entschieden, daß nur *unser* Bewußt-Sein, *unser* Intellekt die Kategorien setzen könne. Es ist die tiefste metaphysische Frage, welche die kantische Philosophie, ja, die Philosophie überhaupt aufwerfen kann: die Frage nach dem Sein eines produktiven Geistes, der als solcher die Kategorien als die dauernden Ur-Gesetze der Welt spontan setze und aus sich heraus erzeuge. *Methodisch* hat Kant entschieden, daß es nur *unser* Verstand sein könne, der die Kategorien setzt, da nur in diesem Falle unser Verstand auch die Kategorien transzendental zu deduzieren vermöchte. Ist aber diese Entscheidung aus methodischen Gründen stichhaltig? Werden sich nicht vielmehr in der Vernunftkritik selbst Erkenntnisse und Tatsachen finden, die einer so vorschnellen Behandlung dieser Grund-Frage schlechthin widerstreiten? Ist es wirklich *unser* Bewußtsein, unsere Ichheit, welche die kategorialen Formen gleichsam schaffend aus sich spinnt und bildet?

Ein Jeder findet in seinem Bewußt-Sein, d. h. in dessen Inhalt, ein Subjekt vor, auf welches er einheitlich die Gesamtheit aller vorgestellten Objekte bezieht. Dieses Subjekt als Korrelat zu der Sämtlichkeit aller übrigen Vorstellungs-Inhalte nennen wir „Ich". Schon aus dieser Bestimmung geht deutlich und unmißverständlich hervor, daß dieses Ich-Subjekt sich bereits vollendet, als gegebene Tatsächlichkeit, im menschlichen Bewußtseinsinhalte findet, mithin wie jeder andere Inhalt in diesem zu den vor-gestellten Erscheinungen

gehört. Ist diese Behauptung richtig, so bezeichnet sie den schroffsten Abbruch mit der cartesianischen Philosophie, die, wie erinnerlich, in eben diesem Ich-Subjekte die Bürgschaft für eine schlechthin unbezweifelhafte Wirklichkeit finden wollte. Ist das Ich des Cartesius tatsächlich nur *eine* subjektive Erscheinung unter der Fülle aller andern, so kann es unmöglich Hervorbringer und Träger der Kategorien sein, welche allem Inhalte und allen Erscheinungen des bewußten Seins als dessen gesetzgebende und bildende Verstandestätigkeiten voraufgehen. Die Frage ist nur, ob Kant sich über die reine phänomenale Natur des Ich klar war oder ob er mit Cartesius an eine metaphysische, ansich-seiende Wirklichkeit des Ich glaubte.

Zweifellos war Kant in seiner kritischen Epoche nicht nur durchdrungen von der bloßen Erscheinungsmäßigkeit des Ichs, sondern er war überhaupt der erste Philosoph, welcher die trügliche Behauptung des Cartesius durchschaute und endgültig mit ihrer After-Wahrheit brach. „Der formale Idealismus (sonst von mir der transzendentale genannt), hebt wirklich den materiellen oder cartesianischen auf“ sagt Kant ausdrücklich in den Prolegomenen (§ 49). Daß das Ich nur Erscheinung sei, drückt er auch so aus, daß: „das *Bewußtsein* seiner selbst noch lange nicht eine *Erkenntnis* seiner selbst“ sei (§ 25 der Vernunftkritik), da auch die Selbst-Reflektion auf das Ich der Kategorie der Zeitlichkeit unterworfen ist[1]. Was aber in irgend einem Sinne den Kategorien unterworfen ist, das ist nicht mehr „an sich“, sondern nur vorgestellte Erscheinung, da, wie erwähnt wurde, die Kategorien nur subjektive Geltung haben.

In der ersten Auflage der Vernunftkritik findet sich dann unter der Aufschrift einer „Kritik des ersten Paralogismus der reinen Psychologie“ eine womöglich noch viel entschie-

[1] Vergleiche hiermit S. 67 ff. des vorliegenden Buches.

denere Absage an das cogito ergo sum, die Kant leider in der zweiten Auflage weggelassen hat. Hiernach beruht der ganze Irrtum der rationalen Psychologie darin, „daß sie das beständige *logische* Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des *realen* Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben noch haben können ... und wir aus dieser *logischen* Bedeutung des Ich keine Kenntnis von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zu Grunde liegt". Das Ich ist Kanten lediglich „*logische* Einheit", — „ein bloßer Gedanke, welcher nur deshalb Beharrlichkeit und Realität vortäuscht, weil er absolut formal, ohne jegliche Mannigfaltigkeit des Inhalts ist, welcher wechseln und fließen könne"[1].

Es besteht kein Zweifel darüber, daß *dieses* Ich, diese leere logische Form eines Subjektes, nicht der gesuchte Träger und Hervorbringer der transzendentalen Verstandesformen sein kann. Dieses Ich ist Erscheinung unter Erscheinungen, Bewußtseins-Inhalt unter Bewußtseins-Inhalten, aber keine die kategorialen Verstandesformen a priori setzende metaphysische Wirklichkeit. Andrerseits aber muß „Ich" es sein, welcher die Kategorien formt, da sonst mein Ich auch keine apriorische Erkenntnis dieser Vorgänge haben könnte. Der Gedanke scheint hier unabweislich, daß Kant in seiner kritischen Philosophie zwei Iche gekannt habe: ein erfahrungsmäßiges als bloße Erscheinung im Bewußt-Sein — und ein spontan-schöpferisches als das gesuchte Subjekt der apriorischen Kategorien, ein empirisch-zeitliches und ein transzendentales Ich!

Und wirklich hat Kant vor dieser Folgerung aus seinem methodischem Apriorismus nicht zurückgescheut. Zwei Entwürfe gleichsam sind uns hinterlassen, wie dieses transzendentale Subjekt der Kategorien zu denken sei. Einmal

[1] Siehe auch „Prolegomena" §§ 46, 47, 49.

ist es die Idee einer transzendentalen Einheit der Apperzeption, in der dieses spontane, metaphysisch-wirksame Ich auftaucht, das andere Mal in dem „Bewußtsein überhaupt“, von welchem der Philosoph in den Prolegomenen handelt. Beide sind notgedrungene Zugeständnisse, daß das empirische Ich nicht Träger der Kategorien sein könne, es aber doch ein Ich sein müsse, welchem diese Erkenntnis möglich sei, da sonst eine transzendentale Deduktion des metaphysischen Apriori ausgeschlossen wäre.

Die synthetische Einheit der Apperzeption ist bei Kant die transzendentale Grund-Verstandesfunktion überhaupt, die Funktion der Einheit, durch die alle mannigfaltigen Elemente der Anschauung synthetisch in Eine Einheitlichkeit zusammengeschaut werden. Sie ist die erste Bedingung, welche allem sinnlichen Vor-stellen und Wahrnehmen vorausgeht, da ohne sie alle die einzelnen Urbestandteile der Erfahrung zusammenhangslos auseinanderklaffen müßten und deshalb keine Erfahrung von Objekten zur Möglichkeit würde. Die Einheit der Apperzeption ist der wirkliche Grund, warum wir imstande sind, alles das in unser *Denken* zu erheben, was vorher nur in unserer Anschauung gegeben ist, sie ist in diesem Sinne das Subjekt der Anschauung *und* des Denkens. Wenn ich mein Bewußt-Sein analytisch in seine Elemente zerlegen kann, so setze ich damit eine Vereinheitlichung mannigfaltigster Bestandteile voraus, d.h. ich zerreiße ein mir gegebenes Einheitliches in seine Ur-Einheiten. Dieses analytische Verfahren ist nur denkbar, wenn ihm ein synthetisches vorausgeht, welches eben dasjenige in Eines brachte, was der Verstand nachträglich analytisch zerlegt. Das heißt: „die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich“[1]. Diese synthetische Einheit

[1] Diese Lehre Kants findet heute ihre exakte Bestätigung in der

des Mannigfaltigen ist das ursprünglichste Apriori, das „all meinem bestimmten Denken vorausgeht", sie ist unbestimmtes Denken, sofern sie sich erst auf bestimmt-konkrete, sinnliche Elemente bezieht, sie ist nicht nur die Ur-Kategorie, sondern der metaphysische Grund für die Einheit des Bewußt-Seins, das metaphysische Substratum der Kategorien überhaupt. Dank ihrer ist der Mensch einheitliches Bewußt-Sein. Sie ist, als das Tiefste, was vielleicht von ihr gesagt werden kann „Grund für die Möglichkeit des (bewußten) Verstandes", — „objektive Bedingung aller Erkenntnis, unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden" (§§ 17 und 18 der Vernunftkritik).

Dieser Einheits-Grund des Bewußtseins, „dessen ich mir nicht als solchen bewußt bin", kann natürlich weder mein empirisches Ich noch mein natürliches Bewußtsein mehr sein. Er wird sich zu diesem verhalten wie ein transzendentales, metaphysisch-wirksames, hervorbringendes und spontanes Ich zum erfahrenen Ich, wie ein „Bewußtsein überhaupt" zu dem empirischen Bewußtsein, wie ein objektiver, absoluter Weltverstand zu dem subjektiv besonderten relativen Verstande der menschlichen Individualität.

---

physiologischen Psychologie. Bekanntlich löst diese jetzt die in unserem Bewußtsein vorgefundenen Einzelempfindungen analytisch auf in eine synthetische Gruppe von *Elementar*empfindungen. Die Vereinigung dieser Elementarempfindungen läßt sich natürlich nur erklären durch die Hypothese einer solchen „transzendentalen Einheit der Apperzeption", durch deren Tätigkeit überhaupt erst die Empfindung als Bewußtseins-Element möglich wird. Auf Grund jener von Spencer zuerst in die Psychologie eingeführten Betrachtungsart hat es v. Hartmann dann in seiner „Kategorienlehre" unternommen, auch noch die elementarischen *Qualitäts*-Empfindungen aufzulösen in Gruppen von bloß positiven und negativen *Quantitäts*empfindungen. Siehe Kategorienlehre, S. 1—49. Philosophie und exakte Wissenschaften sind demnach in gleicher Weise genötigt, auf Kants Entdeckung weiter zu bauen; was Kant als Gesetz für das *Denken* angenommen hat, gilt auch fürs Zustandekommen der *Empfindungen*.

Kant fühlt, daß das empirische Ich und seine Bewußtheit *nicht* der Grund der Verstandes-Funktionen oder Kategorien sein kann; er ahnt, daß es nicht mehr in das Vermögen des subjektiven Verstandes fallen könne, die dauernden intellektualen Ur-Gesetze in die passiv empfangenden Stoffe, die Empfindungen, zu wirken. Und schließlich nimmt er seine Zuflucht zu einer metaphysischen Hypothese, um die allgemein gültige Wirksamkeit des kategorialen Verstandes erklären zu können: er spricht von einem „Bewußtsein überhaupt", das, was es auch immer sein möge, doch unter keiner Bedingung mehr zu den *apriorischen* Erkenntnissen des Menschen zählt.

Dieses Bewußtsein überhaupt soll dem Menschen die Objektivität seiner Erfahrungsurteile verbürgen; ohne diesen objektiven Verstand gäbe es nur subjektive Einzelnheit, nur, wie Kant sagt: „Wahrnehmungs-Urteile", keine Erfahrungs-Urteile (§ 19 und 20 der Prolegomena). Dieses Bewußtsein überhaupt als der Grund der Objektivität der Erfahrungsgesetze „kann selber nicht mehr subjektiv sein"; von ihm ist es offenbar, daß es niemals apriorisch erkannt zu werden vermag, eben weil seine Grenzen über den Inhalt unseres subjektiven Bewußt-Seins hinausgehen. Dieser objektiv seiende Intellekt ist für unsere apriorische Erkenntnis schlechthin eine metaphysische Hypothese; er läßt sich als der objektive Weltverstand unmöglich noch in unseren Bewußtseins-Inhalt hereinziehen, — denn selbst wenn wir dies versuchten, so verlöre er ja wiederum seine wirkliche Objektivität und wir müßten uns abermals nach einem Kriterium für die Allgemeingültigkeit der Erfahrungsgesetze umsehen. Hier wie nirgendwo sonst wird klar, daß das Kriterium für die Allgemeingültigkeit der Kategorien über das empirische Bewußtsein hinaustreibt, aber auch nirgends offenbart sich Kantens Bedrängnis deutlicher als hier, wo er gezwungen

ist, zur wissenschaftlichen Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, er, der *methodisch* allem Hypothetischen den wissenschaftlichen Charakter abgesprochen hat. Gibt es Kategorien als Akte und Funktionen eines Verstandes in dem Sinne, daß sie die objektiv-synthetischen Formen der Gesetzmäßigkeit in den menschlichen Bewußtseinsinhalt weben, dann fällt die apriorische Erkenntnis ihrer Tätigkeit selbst nicht mehr in den Inhalt unseres Bewußt-Seins und unseres Verstandes, dann kann es nicht mehr *unser* Intellekt sein, der die Kategorien setzt, sondern ein Intellekt überhaupt, d. h. ein elementarischer, spontan wirksamer, die letzten Bestandteile der Sinnlichkeit mit seinen Formen durchsetzender Intellekt — — dann fällt dieses Subjekt der Kategorien genau mit jenem absoluten Intellekte zusammen, welchen Kant in der Kritik der Urteilskraft annimmt als mutmaßliche Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Denken[1].

Sehen wir nun aber zu, wie sich Kant zu diesen unsern Folgerungen aus seinen Voraussetzungen verhält, so ist ohne weiteres einleuchtend, daß er uns nicht zustimmt, nicht zustimmen *kann*, wenn anders er nicht auf den Apriorismus seiner rationalen Methode verzichten will. Er scheint gefühlt zu haben, daß man seinen synthetischen Grund in der „transzendentalen Einheit der Apperzeption" als Bedingung „für die Möglichkeit überhaupt eines jeden Verstandes", mithin als einen übermenschlichen, absoluten, göttlichen Intellekt ansehen könne und versichert daher, daß diese Einheit der Apperzeption nur für den *menschlichen* Verstand notwendig wäre, da nur dieser einer Vereinheitlichung des Mannig-

[1] „Kritik der teleologischen Urteilskraft", § 64. Was Kant hier hypothetisch angenommen hat, trifft zu auf seinen transzendentalen Verstand, dessen Ähnlichkeit mit dem Nus Plotins durchaus auffallend ist. Der einzige Unterschied von diesem ist derjenige zwischen transzendent und transzendental.

faltigen bedürfe, eben weil Einheit, intellektuale Funktion und Empfindungen in ihm getrennt sind (siehe § 17 der Vernunftkritik). Weil nun Denken und sinnlich Anschauen in *unserem* Verstande getrennt seien, so folgert Kant, könnten wir uns überhaupt nicht den mindesten Begriff von einem Verstande machen, der selbst anschaute. Das besagt: wir können uns keinen anderen Verstand denken als den abstrahierend menschlichen, und auch der kategoriale Intellekt unterscheidet sich durchaus nicht wesentlich von diesem! Welch offener Widerspruch gegen die eigenen Behauptungen! Denn gerade die Behauptung, auf welcher sich dieser Beweis stützen soll, scheint mir hinfällig, da ja die Kategorien als Funktionen schon ihrem Begriffe nach mit den besonderen und mannigfaltigen Empfindungselementen in unlöslicher Synthesis verflochten sein müssen und nur unsere spätere Reflektion über diesen Vorgang nachträglich ur-teilend scheidet, was a priori notwendig zusammen war. Gerade der synthetisch-kategoriale Verstand muß in sich die mannigfaltigsten Inhalte schon bergen; er *ist* schon Einheit des Mannigfaltigen, weil er das Mannigfaltige nicht von außen her empfängt, sondern es verarbeitet und gleichsam assimiliert in sich enthält: das liegt im Begriff der Synthesis! In *unserem* Verstande ist allerdings a priori dem Selbstbewußtsein noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben, weil wir das Mannigfaltige nicht hervorbringen, sondern empfangen. Woher sollte aber der *kategoriale* Verstand das Mannigfaltige empfangen, wenn er es nicht zugleich in sich vorfindet? Kant hat mit seiner transzendentalen Einheit der Apperzeption nichts anderes erklären wollen als die Einheit des Bewußtseins durch die Tätigkeit einer synthetischen Ur-Funktion. Zerfällt diese Ur-Funktion abermals in Zweiheit, was ist dann mit ihr erklärt? Soll diese Funktion die wunderbare Einheit unseres Bewußtseins deutlich machen, so kann sie doch nicht selbst wieder ausein-

anderfallen in die spontane Tätigkeit des Denkens und in die empfangende, passiv aufnehmende des Empfindens. Der Funktion kann die Empfindung nicht mehr von außen gegeben sein, da in ihr ja selbst der metaphysische Grund für die Einheit der Empfindung (Anschauung) und der denkenden, logisch-allgemeinen, gesetzgebenden Wirksamkeit gefunden werden soll. Das alles heißt aber doch nichts anderes, als daß der kategoriale Verstand anschaulich und intuitiv sein muß, weil er synthetisch, das Einzelne und Mannigfaltige zusammen schauend, und nicht analytisch verfährt; weil für ihn außen und innen, Sinnlichkeit und Denken, Mannigfaltiges und Eines, Inhalt und Allgemein-Gesetz überwundene Gegensätze sind. Wenn wir uns über die Ursprünge und apriorischen Vorgänge klar werden wollen, denen wir das uns jeweils gegebene Da-Sein der sinnlichen Bewußtseins-Welt verdanken, so müssen wir einen apriorischen Intellekt annehmen, dem nicht abermals etwas „gegeben" ist, sondern der a priori hervorbringt, wirkt und Funktion ist. Sollte für diesen Ur-Verstand abermals zutreffen, was für uns das Weltproblem schlechthin bedeutet, daß uns nämlich eine sinnenweltliche Anschauung ohne unser bewußt-denkendes Dazutun allenthalben umgibt und mit uns wandelt, so ist statt *eines* Rätsels ein doppeltes da, und der Mensch kommt aus dem Kerker einer ihm passiv aufgenötigten Welt niemals heraus.

Der kategoriale Verstand ist mithin überhaupt nur denkbar als ein anschauender Intellekt, und Kant selber macht sich viel mehr als nur einen „mindesten Begriff" von ihm. Was Kant verhehlen will, bricht fortwährend durch seine eigenen methodischen Schranken durch: nämlich die Erkenntnis, daß der kategorial-apriorische Intellekt nicht mehr der bewußt-erfahrene Geist des Menschen ist, sondern ein Verstand von anschauender, urbildlicher und synthetischer Natur. Dieses zugestanden, ist es ein für allemal unmöglich, daß der

Mensch diesen intuitiven Verstand *a priori* erkennte. Anders ausgedrückt: *wenn Kant mit der Erfindung seiner Kategorial-Funktion als eines transzendental metaphysischen Apriori recht hat, dann muß er notwendig mit der apriorischen Erkenntnis der Kategorien im Irrtume sein*, da der kategoriale Verstand kein empirischer mehr sein kann, sondern ein anschaulich-synthetischer, spontaner, archetypischer Verstand sein *muß*.

So haben wir drei Gedanken als das grundsätzliche Ergebnis der kantischen Vernunftkritik zu betrachten:

1. die Bestimmung des metaphysischen Apriori als der Gesamtheit aller kategorialen Funktionen.
2. die Bestimmung der rationalen Erkenntnis-Methode als einer apriorischen Wissenschaft von den Kategorien, d. h. als einer „transzendentalen Logik".
3. Die Bestimmung des kategorialen Verstandes als eines transzendentalen Ichs oder eines Bewußtseins überhaupt, als Folge der Verneinung des cartesianischen cogito ergo sum (Satz der Phänomenalität in seiner strengsten Durchführung).

Was man auch als Grundgedanken dieses erstaunlichen Mannes ansehen mag: immer sind es diese drei grundsätzlichen Ideen, welche die kritische Philosphie beherrschen. Erst aus ihnen folgert alles andere, was gewöhnlich für Kantens eigenste und wichtigste Entdeckung ausgegeben wird: die Subjektivität der Anschauungsformen und der Kategorien, der subjektive Idealismus, der Empirismus und Positivismus, der Skeptizismus (in Ansehung der apriorischen Erkenntnis von Dingen an sich), ja, der Agnostizismus[1] und die Verzweiflung des Geistes an sich selber. Das sind Folgerungen,

[1] Man verzeihe die vielen Worte auf „ismus", die leider geprägt worden sind als begriffliche Abkürzungen verwickelter wissenschaftlicher Tatsachen ohne besondere Rücksicht auf das sprachliche Gefühl unseres Volkes.

die teilweise Kant, teilweise seine Nachfolger, teilweise erst unsere Gegenwart gezogen hat aus jenen drei Grundgedanken, welche vielleicht gerade gegenwärtig über die aus ihnen abgeleiteten Folgen unbillig in Vergessenheit geraten sind.

Von diesen drei Grundsätzen widersprechen der erste und der letzte dem zweiten. Sowohl die Bestimmung der Kategorie als *Funktion*, wie auch die Ablehnung des cogito ergo sum lassen sich nicht mit dem methodischen Apriorismus vereinigen. Kant stellte mit diesen grundlegenden Sätzen die rationale Philosophie der Folgezeit vor ernste Entscheidungen. Auf die tiefste Entdeckung Kants konnte und durfte sie nicht verzichten: der *metaphysische* Apriorismus, die Lehre von den transzendentalen Verstandesfunktionen mußte gewahrt bleiben. An ihr haben alle die großen Nachfolger Kants festgehalten. Mit dieser Lehre sehr gut vereinen ließ sich der dritte Satz: daß die gesamte Bewußtseinswelt mit ihren beiden Polen Subjekt — Objekt nur erscheinungsmäßig sei, die apriorische Wirksamkeit der Kategorien mithin nicht dem empirischen, sondern einem transzendentalen Verstande zu verdanken sein müsse. Nicht aber läßt sich mit beiden Sätzen der methodische Glaube weiterführen, als sei unter den erwähnten Voraussetzungen noch eine apriorische Erkenntnis dieses metaphysischen Apriori möglich. Sind die ersten Sätze wahr, dann gibt es wohl in der Metaphysik synthetische Urteile, wie in jeder Wissenschaft, aber nur noch solche *a posteriori*, d.h. durch Erfahrung. Allgemein ausgesprochen heißt also das Dilemma des kantischen Rationalismus so: synthetische Urteile *a priori* als die vermeintliche Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Metaphysik sind nur möglich, wenn *unser* Verstand synthetische Urteilsformen oder Gesetze (Kategorien)[1] zu setzen imstande ist und auf

[1] Gerade hier, wo es sich um die Möglichkeit synthetischer Urteile

diese Weise einem Subjektsbegriffe ein Prädikat synthetisch hinzufügt, welches *vor* aller Erfahrung erkannt ist. Zweifellos *gibt* es nun einen synthetischen Verstand, nämlich den kategorialen Schöpfer der reinen Verstandes-Formen; — aber es ist eben nicht *unser* Verstand, der synthesiert, sondern ein transzendentaler, weswegen es *uns* nicht möglich ist, seine wirkenden Funktionen a priori zu erkennen[1]. Die Philosophie der Folgezeit mußte diesen transzendental-synthetischen Verstand bis in seine entlegensten Möglichkeiten verfolgen: wir ahnen, daß dieses ihr größtes Verdienst sein wird. Aber sie wird auch weiterhin unter der irrenden

---

a priori handelt, d. h. um eine synthetische Prädikatsbestimmung, die *vor* aller Erfahrung zu dem Subjekts-Begriffe des Urteils hinzukommt, ist es am Platze, sich daran zu erinnern, daß „Kategorie" ursprünglich Prädikatsaussage bedeutet (siehe S. 34). Wenn Kant gerade die Kategorien als die synthetischen Denkformen ansieht und sie mit den Urteils-Begriffen verwechselt, so leitet die Sprache zu dem letzten Grunde dieses ganzen Irrtums. — [1] Die Kategorial-Funktionen und ihre synthetische Tätigkeit als *Urteile* aufzufassen, wie Kant anzunehmen scheint, geht schon deshalb nicht, weil ihnen das erste Kriterium alles Urteilens fehlt: Subsumption des Einzelfalles unter den Allgemein-Begriff. Selbst wenn man zugibt, daß die Tätigkeit der Kategorie insofern urteilend ist, als sie sich als allgemeine Denkform zu dem Einzelfalle der Empfindungsintensität überordnend verhält, so geschieht dies doch auf eine Art und Weise, die sicherlich der abstrakten Urteils-Bildung direkt entgegengesetzt ist. Die Kategorie bestimmt die Einzelempfindung *intuitiv*, d. h. die logischen Formen, in welche sie die konkrete Einzelnheit einschließt, sind keine abgezogenen Begriffe, sondern zusammenschauende Tätigkeiten. Es gibt nur eine Art des Urteilens: die empirisch-abstrahierende, die sich des *Begriffes* bedient, — wohingegen die Tätigkeit der Kategorien höchstens als eine Analogie des Urteils, niemals aber selbst als Urteil aufzufassen ist. Denn wovon sollte denn die Kategorie abstrahieren, um begrifflich-urteilend verfahren zu können? Auf der Hypothese eines „reinen", nicht-empirischen Urteils beruht denn auch der falsche Kantianismus Natorps, sie ist der letzte Grund für dessen unhistorische und verfehlte Platon-Auslegung.

Methode stehen, als sei es dem Menschen möglich, über diesen transzendentalen Intellekt synthetische Urteile *a priori* zu fällen. Hier wird sie sich dann eines Tages mit dem ganzen methodischen Bewußtsein der andern Wissenschaften überwerfen, und der Irrtum ihrer *Methode* wird zu einem Zusammenbruche des kantischen Rationalismus führen, an dessen Eingang die verhängnisvolle Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori steht. Aber die Stärke der folgenden Zeit wird die apriorisch-transzendentale Vernunft sein, jener von Kant entdeckte synthetische Verstand. Mit einer willigen Hingabe, diesen schöpferischen Intellekt zu erkennen und sein Wesen zu fördern, ist für kurze Zeit eine Steigerung des menschlichen Geisteslebens verbunden, welche in vieler Hinsicht überhaupt ohnegleichen ist — eine würdige und heldenhafte Introduktion der Philosophie zu einem tragischen Jahrhundert, das so gut wie nichts an seinem Platze lassen sollte und in welchem nur Eines stetig war: die Umwälzung!

DIE ZUSAMMENHÄNGE DER DREI NACHKANTISCHEN SYSTEME

„Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, zu keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht, wie seit Kant".

Schelling, „zur Geschichte der neuern Philosophie".



etrachtet man die erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung Kants in ihren weitesten Zusammenhängen mit dem Bestreben des Menschen als einer geschichtlichen Gattung überhaupt, sucht man ein abstraktes Lehrgebäude der Philosophie und der Wissenschaft in die allein fruchttragenden Beziehungen zu dem alles umspannenden Gemütsleben unserer Rasse und ihrer Kultur zu setzen, so wird man ungefähr sagen müssen: durch Kant ist das Weltproblem wieder in die Brust des menschlichen Subjektes versenkt worden. Die Philosophie wurde durch ihn zu einer Philosophie des transzendentalen Verstandes — Geistesphilosophie; — er wandte den nach außen, an den Objekten haftenden Blick des XVIII. Jahrhunderts wieder nach innen, in diesem Sinne die geistige Handlung echtester Mystik vollbringend: γνῶθι σεαυτόν! Durch ihn war die Philosophie abermals in einem andern, nun unermeßlich vertieften Sinne das geworden, was sie immerdar sein wird und sein muß: Selbst-Erkenntnis!

Seine Untersuchungen über das metaphysische Apriori, an welchen das Schicksal seiner berühmten kritischen Frage zu hangen schien, hatten ihn zu einer spontanen innerlichen Geistestätigkeit geführt, zu einem transzendentalen Ich, zu einem über den Einzelnen seienden objektiven Verstande. Dieser Verstand war aus der Transzendenz aller früheren Metaphysik gleichsam heimgekehrt in die Innerlichkeit des erkennenden Subjektes, aus dem Transzendenten war ein Transzendentales geworden, aus dem überweltlichen Nus des Plotin ein das Bewußt-Sein genetisch hervorbringender Geist, dessen Wesen darin bestand, daß er der intellektuelle Gesetzgeber aller menschlichen Erfahrung, mithin der subjektiven Erscheinungswelt, sein sollte. In diesem transzendentalen Verstande liegen noch unaufgeschlossen die Möglichkeiten der späteren Zeit, sowohl die Anfänge der Romantik, als auch der bald vielfach herrschenden religiösen Alleinslehre, welche als die bedeutendsten Geistesströmungen das erste Menschenalter des folgenden Jahrhunderts erfüllen sollten.

Das Dasein einer Transzendental-Philosophie, d. i. einer Weltanschauung, welche als die erzeugende Genesis des Bewußt-Seins einen apriorisch-anschauenden Verstand lehrt, muß man sich immer vergegenwärtigen, wenn man die merkwürdige Epoche verstehen will, die auf Kant folgt. Des weiteren wird man daran erinnern müssen, daß die Ergebnisse des kantischen Philosophierens durchaus keine widerspruchslosen Sätze gewesen sind, sondern Antinomien, freilich in einem unbewußten und ungewollten, aber auch tieferen Sinne als die Antinomien der „transzendentalen Dialektik“ in der Vernunftkritik.

Nach allem diesem wird die Zeit, die von Kants Geiste durchdrungen sein sollte, eine Zeit gespanntester Innerlichkeit sein, das Welt-Geheimnis der Metaphysik im Innern

ihrer Menschlichkeit suchend, — wenn man will: eine humanistische Zeit. Niemals vorher war die Aufmerksamkeit aller Erkenntnis so auf den *Menschen* gelenkt worden, auf die zentralisierende Grundmacht seines Geistes, niemals war eine philosophische Bewegung in einem richtigeren Sinne anthropozentrisch als hier. Je nachdem von dem transzendentalen Verstande die objektive Gesetzmäßigkeit seines Wirkens oder die subjektive Auktorität und Willkür seiner Erschaffungen betont und hervorgehoben wurden, konnte die Weltanschauung dieser Zeit Klassizismus oder Romantik werden, hießen die Schüler Kants Schiller oder Friedrich Schlegel und Novalis. Schon daraus geht hervor, daß die Transzendentalphilosophie die scheinbar widersprechendsten Gegensätze in sich barg, daß sie die Geister ebenso einte als zerriß, ebensosehr den Frieden brachte wie das Schwert. —

Nächst diesen allgemeinsten Vor-Erinnerungen muß man sich den *Charakter* jener drei Männer vergegenwärtigen, auf deren Fähigkeiten das Schicksal der rationalen Philosophie seit Kant ruhte. Nicht allzuoft war der Fortschritt der Wissenschaft so unbedingt abhängig von den wesentlichen Zügen der charakterlichen Veranlagung wie hier. Vielleicht ist ein großer Teil der Ablehnung, welche die nachkantische Philosophie von seiten unserer Zeit erfahren hat, in die völlige Unkenntnis zu setzen, die über die menschliche Größe und Bedeutsamkeit Fichtes, Schellings und Hegels verbreitet ist. Eine kurze Charakteristik der drei Männer mag daher billigerweise den Untersuchungen über ihre Lebensarbeit vorangehen.

Das Gemeinsame bei allen dreien ist dieses, daß sie durchaus *Metaphysiker* sind. Während bei Kant die naturphilosophischen, die ethischen, erkenntnistheoretischen, methodologischen, die metaphysischen, die religiösen und die

allgemein geisteswissenschaftlichen Interessen sich teils kreuzen, teils die Wage halten, teils sich aber glücklich und folgenreich befruchten, so ist die philosophische Macht der Nachkantianer durchaus konzentriert: — es sind Metaphysiker, und zwar die bedeutendsten, größten und ihrer tiefst bewußten, welche die abendländische Geschichte kennt. Damit soll indessen keine Einseitigkeit ausgesprochen sein. Nicht als ob sie nur die Metaphysik im engeren Sinne als Lehrfach der Philosophie bearbeitet hätten, — sie waren in dem Sinne metaphysisch, als sie überall die durchaus wesentlichen Beziehungen, das rein Ideelle der Dinge untersuchten und zu erkennen trachteten.

Alle drei sind Metaphysiker; aber jeder ist es auf eine genau umrissene, persönlich bestimmte Art, von den andern so verschieden, daß wir sie zusammen geradezu als die philosophisch möglichen Typen des Denkers ansehen können. Fichte, der Ethiker, Prophet und religiöse Genius, der Bauer, der Meister des Wortes, der Sprecher, Entzünder, der seinesgleichen nur wieder in einem erhabenen Bauern hat: in Luther, mit dem er so in innerster Verwandtschaft lebt, daß sogar seine Sprache wieder etwas von dessen naturgewachsener Ursprünglichkeit und prachtvollen Derbheit besitzt. Er philosophiert mit einer ungeheuern Leidenschaftlichkeit und tut der Wissenschaft Gewalt an, da sie ihm zu einem Mittel wird, seine glühende Persönlichkeit zu manifestieren. Fichte gehört nur widerstrebend und seiner Natur entgegen zum Rationalismus, — ungefähr so, wie Luther zum Humanismus der Renaissance gehörte. Deshalb fällt auch seine eigentliche, wirkungsvollste Tätigkeit außerhalb unserer Betrachtungen. Zwischen Fichtes Metaphysik im engeren Sinne und seinen regenerativen Schriften politischen, volkswirtschaftlichen, erzieherischen, religionsphilosophischen und ethischen Inhaltes besteht eigentlich wenig innerer Zusam-

menhang, ja, vielleicht manchmal Widerstreit. Fichte ist in die ganze Entwickelung des deutschen Rationalismus hineingezwungen durch die zeitliche Kontinuität, die ihn an Kant Anschluß suchen lassen mußte, von dessen Natur er mindestens eben so weit entfernt war, wie der andere große Kantschüler Schiller. Sein besserer Teil hob ihn über den Zwang des Rationalismus hinaus in eine sittlich-wirkliche Welt voller Ursprünglichkeit, wo es nicht galt an einer großartigen, aber furchtbaren Überlieferung fortzuspinnen, sondern selber mit einem neuen Anfang zu beginnen, welcher dereinst einem späteren Geschlechte zur Aufforderung würde in diesem Sinne weiterzuschaffen. Ich meine hiermit nicht Fichtes Sehnsucht nach praktischem Handeln, (wer weiß, ob seine Handlungen sehr praktisch gewesen wären!) — sondern vielmehr sein Bemühen, die Philosophie so umzugestalten, daß einmal ein gemeinsam volkliches Handeln durch sie ermöglicht, ja, *geboten* wird. Dies ist Fichtes „Irrationalismus", der schwächer und anders bedingt bei Hegel wiederkehren wird.

Neben Fichte ist Schelling der Künstler, Romantiker und Mystiker, der feinst kultivierte Philosoph der Deutschen, der vielseitigste, von ausgesprochen universalistischer Tendenz, ein Kopf wie aus dem florentinischen Rinascimento, mit vollendeter naturwissenschaftlicher und philologischer, mit dichterischer und rhetorischer, mit künstlerischer und religiöser Begabung, in einem ganz anderen Sinne Dichter-Philosoph als etwa die Novalis, Friedrich Schlegel oder Maeterlinck, auch in einem anderen Sinne als Nietzsche. Schelling war ein Wundermensch im Experimentieren, einer von denjenigen Naturen, deren Menschtum zu rastlos wandelbar und in stetigem Suchen begriffen ist, als daß sie ein einziges Werk zu schaffen vermöchten, welches sie ganz enthielte, ihre Objektivation gleichsam bedeutete. Er hat als Philosoph seine Verwandten, in der Philosophie etwa in

Leibniz, in der Kunst in Leonardo da Vinci und Goethe, dem er persönlich von allen Denkern der damaligen Zeit weitaus am nächsten stand; — wobei wir uns natürlich bewußt sind, daß er die Bedeutung des letzten dieser beiden Männer für die menschliche Kultur nicht erlangt hat. Wenn ein feinfühliger Kenner (Walter Pater) von Leonado da Vinci gesagt hat, er habe etwas Deutsches in seiner Art gehabt, so könnte man umgekehrt von Schelling sagen, daß er verwandt gewesen sei mit den Gestalten der südlichen Renaissance: Dante und Calderon sind seine Lieblingsdichter, der helldunkle Correggio sein bewunderter Maler, Giordano Bruno beeinflußt ihn durch seine Monadenlehre während einer gewissen Zeit seines Lebens; ihm zu Ehren verfaßt er seine schöne und glänzende Abhandlung „Bruno", mit welcher der ästhetische Idealismus in Deutschland begründet wurde. Wenn uns in jenem fürstlichen Leonardo auf dem bekannten, in Rötel gezeichneten Selbstbildnis in der Tat das menschliche Urbild unseres *Faust* entgegentritt, — Faust, mit den zürnenden Brauen, die ein nie zufriedenes, spähendes Auge überschatten, mit dem wissenden, in Bitternis gefalteten Munde, der von einem suchenden Leben ohne Aufenthalte zeugt; — — so bedeutet Schelling für die Philosophie denselben Typus des gequälten Geistes, dem das Leben nie genug tat. Er hastet in der Geschichte von einem Könige des Denkens zum andern, er dient ihm mit romantischer Hingabe, gibt sich ihm ganz zu eigen, um dann ohne dauernde Befriedigung weiter zu suchen in fast allen Kulturelementen der Erde: in den Naturwissenschaften seiner Zeit, in der Mystik Jakob Böhmes, in der Kunst der Antike, der Renaissance, des deutschen Klassizismus und der Romantik, in indischen, jüdischen und christlichen Religionen, ja endlich in dem sinnlich reizvollen Kultus und der phantastischen Mythologie der römischen Kirche. Seine ihm eigentümliche leidenschaftliche und ungestüme

Sehnsucht nach Schönheit und plastischer Gestaltung neben, ja manchmal sogar *über* den Interessen der wissenschaftlichen Forschung läßt uns mit entsprechender Umkehrung abermals an Leonardo denken. Er war alles in allem eine platonische Natur, wie die neuplatonischen Romantiker im Florenz des Quattrocento und wie ein Teil seiner romantischen Freunde in Jena. Sein Leben war zerrissen in die Sehnsucht einesteils nach höchster irdischer Sinnenschönheit, andernteils nach der Erkenntnis intelligibler, urschöner Musterbilder, jenseits der Sinnenwelt, an sich seiend, ewige Ruhe und ewige Rast verheißend: ein blutsverwandter Schüler des großen Meisters, der die Welt in zwei klaffende Hälften gespalten hat. Kaum eines Deutschen Gemüt war jemals wieder so voll des platonischen Geistes wie das seine.

Schelling war, ja er ist vielleicht noch von ganz unberechenbarem Einfluß auf unser ganzes Geistesleben, aber dieser Einfluß ist eben so indirekt, wie etwa derjenige Platons. Er wirkt in denen fort, die am meisten von ihm gelernt haben: in Hegel, Schopenhauer und in E. v. Hartmann. Es war das wichtigste Ereignis für die Philosophie, daß Hegel Schellings Freund und, obwohl um fünf Jahre älter, in gewissem Sinne sein Schüler war[1]. Hegels hervorragendste Eigentümlichkeit bestand darin, so abstrakt in höchsten und abgezogensten Begriffen zu denken, wie wohl kein Denker

[1] Die grundlegendsten Einflüsse Schellings auf Hegel erstrecken sich vielleicht bis ins Jahr 1797. In diesem Jahre begann Hegels Tätigkeit als Hauslehrer in Frankfurt, wo er während der nächsten drei Jahre den ersten großen Entwurf seines Systems niederschrieb. Hegel kam also schon nach Jena zu Schelling mit einem fertigen Gedankenbau (1801), der in den wesentlichsten Grundzügen nicht mehr verändert wurde. Die erste Schrift, die er hier herausgab („Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie"), setzt bereits einen ganz selbständigen Standpunkt Hegels sowohl Fichten als Schellingen gegenüber voraus. (Siehe auch Kuno Fischers „Hegel" S. 242 ff. I.)

mehr auf dieser Erde, womit merkwürdigerweise ein stark ausgeprägter Wirklichkeitssinn verbunden war. Es mag einige wenige Denker gegeben haben, die eben so tief und großartig von der Bedeutung der Welt dachten, wie Hegel. Aber Keiner hat es wie er verstanden, die entlegene, abstrakte Fernheit der philosophischen Spekulation glücklich zu beleben mit einer erquickenden Fülle weiser und feiner Lebensbeobachtungen. Sein Ausdruck war allerdings gewichtig, umständlich und schwerfällig, sehr oft von der anscheinend sinnlosen Schwere, Üppigkeit und Gedankenüberfülle eines äschyläischen Chorgesanges. Aber derselbe Mann, welcher in der Phänomenologie des Geistes das abstrakteste Werk der Litteratur niederschrieb, gab in seiner Ästhetik eine fabelhaft reiche Sammlung der köstlichsten künstlerischen Einzelbeobachtungen, der intimsten und feinfühligsten Urteile, die überhaupt über Kunst und künstlerische Dinge gefällt worden sind. Indem er in der Logik die Welt auflöst in eine Anzahl von Kategorien der Natur, des subjektiven und des objektiven Geistes, indem hier die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriffe sich verloren hat hart bis an die Grenzen der Haarspalterei und des spitzfindigen Sophisma, — hat er in seiner Philosophie der Geschichte über das Wesen der großen Persönlichkeit, ihre tragische Pflicht und ihren Wert für die menschliche Entwickelung das Treffendste und Verständigste geschrieben, was überhaupt über diese Gegenstände gedacht wurde[1]. Zu Hegels abstrakter Veranlagung hat sich ein wunderbares, beobachtendes Gefühl für die konkreten Menschlichkeiten gesellt; sein Verständnis für Unwägbarkeiten und unmeßbare seelische Vorgänge war so groß, daß es von keinem Philosophen übertroffen worden ist, — selbst von Nietzsche nicht. Wenn wir bei den größten Dichtern fast immer gewahren, wie ihnen die tragische Schwermut unserer Existenz ganz

[1] Ebenda, S. 37 ff. Neunter Band der Gesamtausgabe.

nahe der frei lächelnden Schalkhaftigkeit des Humors liegt, so finden wir in Hegel einen größten Denker, dem die letzte Spekulation einen ausgezeichneten Blick für sinnlich Gegenwärtiges, Besonderes und Einzigartiges verliehen zu haben scheint: dies ist das Charakteristische seiner Begabung.

Er kam sozusagen her von der Politik. Eine Anzahl seiner Schriften sind der Politik, der Verfassung und der staatlichen Regeneration Deutschlands gewidmet[1]. Als er nach Berlin geht, geschieht es mit der still gehegten Erwartung, irgendwie Einflüsse auf die politische Gestaltung des Staates zu erlangen: — „wer weiß, was für Perspektiven sich seinem gewaltigen Geiste noch vorspiegelten! Wer weiß, ob er nicht in die Regierung selbst einzutreten sich Aussicht machte"[2].

Hegel besaß einen stark entwickelten Willen zur Herrschaft, worin vielleicht die charakterliche Wurzel für sein durchaus *geschichtliches* Denken zu suchen ist. Dieser Wille zur Macht hat ihn immer wieder mit der Wirklichkeit verbunden und hielt ihm die Möglichkeit ferne, selbst in seinem

---

[1] Namentlich drei Schriften sind hier bemerkenswert: über die deutsche Reichsverfassung, den württembergischen Verfassungsstreit und die englische Reformbill, — wovon Hegel jedoch nur die beiden letzteren veröffentlicht hat. Indessen lebte ein mächtiges Interesse an der politischen Gestaltung Europas schon im jungen Hegel. Mit Begeisterung verfolgt er als Jüngling den Ausbruch der französischen Revolution und im tübinger Stift errichtet er mit Hölderlin und Schelling einen Freiheitsbaum. Ebenso widmet er in Bern als Hauslehrer einen Teil seiner Studien dem ziemlich komplizierten Wesen der bernischen Verfassung. — [2] Siehe Rosenkranz, „Hegels Leben", S. 318. Man hat Hegeln aus dieser starken Neigung zur Politik und zur Herrschaft einen Vorwurf gemacht und ihn bekanntlich für das Unglück der Restauration in Preußen verantwortlich zu machen gesucht. Dieser letzte Vorwurf fällt heute in sich selbst zusammen, wenn man daran denkt, daß nicht nur die Restauration, sondern auch der deutsche Sozialismus in seiner geschichtsphilosophischen Lehre die historischen Folgerungen aus Hegels Weltanschauung gezogen hat.

luftigen metaphysischen Aufstiege jemals des Grundes zu vergessen, der ihn trug. Er stand in enger Beziehung zu aller Wirklichkeit, die er gleichsam verzehrte, wie die Flamme das Scheit, um die grobe Sinnlichkeit der Materie in den ätherischen Duft abstraktester Begrifflichkeit zu verwandeln. Die grundsätzlichen Ergebnisse fast aller Erfahrungswissenschaften standen ihm zu Gebote, er war Herr über sie geworden und ordnete sie nach objektiver Logik dem System der menschlichen Erkenntnisse ein. Er sah sich als den *Dante* an, der berufen sei, einmal über alles zu richten, was der Geist vollbracht habe, alles zu scheiden und allem die Stellen anzuzeigen, die den Dingen von Rechts wegen gebührte[1]. Das allein erklärt den erhabenen und seherischen Ton, den er

[1] Es könnte scheinen, als läge in dem Vergleiche der hegelschen Philosophie mit der Divina Commedia — ein Vergleich, der übrigens schon Rosenkranz geläufig war (a. a. O. S. 206/7), — etwas Formales, Äußerliches. Wie Dante hat auch Hegel drei Reiche, das Inferno der Natur, das Purgatorio des subjektiven und das Paradiso des absoluten oder objektiven Geistes. Aber außer dieser zufälligen Gemeinsamkeit bestehen sehr viel wesentliche Punkte einer inneren Verwandtschaft. Wie Dantes Gedicht ist Hegels Philosophie ein Prozeß des zu Gott-Kommens des Menschen, allerdings hier durch Spekulation, dort durch innere Läuterung. Wie Dante deutet Hegel diesen Prozeß als eine fortschreitende Abstreifung sinnlich-irdischer Elemente, als eine Abstraktion von dem schlechthin Gegenwärtigen und als eine sublime Annäherung an das ansichseiend Ewige, welches ihm wie Dante die ins Mystische gedeutete christliche Dreifaltigkeit ist. Beide suchen den Ideeninhalt des dogmatisch-historischen Christentums in ihr Lebenswerk aufzunehmen. Beide lieben das strenge System des Begriffs, beide sind in gewissem Sinne Schüler des Aristoteles und der deutschen Mystik. (Wir wissen, daß Dante stark beeinflußt worden ist durch Albertus Magnus und dessen Schüler Thomas von Aquino, Hegel durch des ersteren anderen großen Schüler Meister Eckehart, den er schon früh studiert hat.) Wie Dantes Begleiter durch die Stätten des Inferno und des Purgatorio der römische Heide Vergil war, so ist Hegel sein Leben hindurch geleitet von der antiken Idee des Staates, die im Vaterlande Vergils ihre höchste Ent-

zuweilen anschlägt, etwa in den Einleitungen zu seinen Werken, in den Antrittsvorlesungen zu Heidelberg und Berlin. Er sah sich als den mit außerordentlichster Vollmacht ausgerüsteten Vertreter der Idee an, als einen Sendling und Groß-Marschall des Welt-Geistes, durch den der Geist eine Epoche vollende, und zwar die Epoche, die mit Platon angehoben hat. All dieses ist sehr ernsthaft zu nehmen, denn was Hegel sowohl für die politische Vorherrschaft Preußens als für die geistige Stellung Deutschlands bedeutet, läßt sich heute nicht mehr abschätzen, kaum ahnen. Er hat dem geschichtslosen Deutschland des Traumes ein Ende gemacht und ist in diesem Sinne der vornehmste Vorkämpfer Bismarcks gewesen. Wer über das grämliche Äußere eines zerarbeiteten Mannes hinweg zu gelangen verstand zu den intellektualen und sittlichen Grundquellen, die fortwährend wie in schwerblütigem Flusse nach befreiendem Durchbruche verlangten, der empfing eine immer verjüngende Begeisterung, die vielleicht auch heute sich wieder geltend machen wird, wo mancherlei bedeutungsvolle Zeichen den wachsenden Einfluß eines totgesagten Geistes vorzuverkünden scheinen.....

Wenn ich sagte, daß die drei nachkantischen Denker

---

wickelung erfuhr. Und wenn zuletzt ein so bedeutender Kenner der italienischen Renaissance wie Henry Thode dieselbe ableitet aus einer Idee, deren wesentlichstes und ursprünglichstes Ziel die Gestaltung des (im christlichen Sinne) Göttlichen durch das Leben und durch die Kunst im rein Menschlichen war (siehe „Michelangelo“, II, S. 12 ff.), so bietet sich dem aufmerksamen Beobachter der hegelschen Epoche in Deutschland mehr als eine oberflächliche Ähnlichkeit der Probleme, die sowohl das Zeitalter Dantes wie Hegels bewegten. So ist es wohl auch nicht befremdlich zu erfahren, daß gerade die deutsche Philosophie von damals eine unbedingte Verehrung Dantes bei uns eingeleitet hat. (Schelling war einer der ersten Deutschen neben Goethe, der eine wirklich zulängliche Vorstellung über Dante zu verbreiten suchte in einem berühmten Abschnitt seiner Kunstphilosophie: „Über Dante in philosophischer Beziehung“. Siehe auch Pochhammer „Dantes Göttliche Kommödie“, S. VII und XLVII.

Metaphysiker gewesen seien, so ist damit auch schon ausgesprochen, welche der von uns angegebenen Grundgedanken der kritischen Philosophie sie weiterdenken mußten, und nach welcher Richtung hin. Der Weg zur alten Metaphysik, d. h. zur rationalen Psychologie, zur rationalen Kosmologie und Theologie war versperrt und kein bedeutender Denker konnte ihn noch betreten, ohne sich im Bewußtsein seiner Zeitgenossen selber aufzugeben. Freilich, wenn Kant mit diesen Formen rationaler Metaphysik jede nur *mögliche* Art einer solchen verneint, ja, deren Unmöglichkeit sogar *bewiesen* hätte, wie von gewisser Seite so oft und so irrtümlich angenommen wird — dann wäre allerdings die Zeit des Glanzes, die jetzt plötzlich der Metaphysik erstand, überhaupt gar nicht oder doch nur als Rückfall, als Verschlechterung im Verhältnis zur kritischen Philosophie zu verstehen.

Ein Teil des Neukantianismus, namentlich der von Schopenhauer und Friedrich Albert Lange ausgehende, hat in der Tat diese Folgerung gezogen und die nachkantische Philosophie nicht nur mit ihrer Geringschätzung, mit ihrem Haß und Abscheu, sondern auch mit ihrer erstaunlichsten und unverfrorensten Unkenntnis verfolgt. Durch diese Art von Neukantianismus ist die Meinung verbreitet worden, die wohl noch den unbedingt größten Teil unserer Zeitgenossen beherrscht: daß nämlich die Geschichte der nachkantischen Philosophie die eines unermeßlichen Irrtums sei, der mit den großen Errungenschaften der Vernunftkritik nicht nur gar nichts zu tun, sondern geradezu mit ihnen gebrochen habe.

Unerachtet es eigentlich schon vom psychologischen und historischen Standpunkt aus ein Widersinn ohne gleichen ist, zu meinen, daß drei derartig überragende und bewunderungswürdige Gestalten wie Fichte, Schelling und Hegel ausschließlich Vertreter eines Irrtums sein könnten, so ist man doch anscheinend zu dem Dogma gekommen, daß hier

das Gesetz der geschichtlichen Fortentwickelung einen kleinen Stoß erlitten habe. Angesichts des größten Verkündigers des Entwickelungsgedankens ist die paradoxe Aufstellung gewagt worden, daß gerade mit *seinem* philosophierenden Dasein die Entwickelung der Philosophie *nicht* gefördert worden sei!

Widerlegt können alle diese Irrtümer, die tief in den Strömungen der Gegenwart begründet liegen, nur werden, wenn wir die Übergänge, welche von Kant zu Hegel führen, in Kürze, aber nicht ohne Gründlichkeit, aufzuzeigen versuchen, wobei nicht geleugnet werden soll, daß auch hier die einzige wirkliche Widerlegung nur eine Umwandlung des Zeitgeistes sein kann in dem Sinne, daß er die Augen für *die* Begebnisse wieder öffnet, die hier zu erörtern sind. —

Sollte die Metaphysik fortschreiten, so konnte sie es nur, wenn sie das blieb, als was sie Kant in der Vernunftkritik bestimmt hatte: als eine transzendentale Logik; genauer: als eine apriorische Deduktion der apriorischen Kategorien. Unter Deduktion verstand Kant, wie wir gesehen haben, die Frage „quid juris", nicht „quid facti", d. h. die Frage nach dem rechtfertigenden Ausweise, nach der Herkunft der Kategorien, nicht nach ihrer Tatsächlichkeit. Kant selber hatte zwar die Kategorien a priori deduziert, aber er hatte ihre Anzahl und ihren Inhalt ganz willkürlich der Tafel der Urteile entnommen, — uns eine seltsame und wunderlich dünkende Liebhaberei, die er selber als seine bedeutendste Errungenschaft anzusehen geneigt war[1]. Er hatte dadurch der zu-

[1] Kant ging in dieser Hinsicht *metaphysisch* sozusagen zu Aristoteles zurück, den er *methodisch* mit dieser Ableitung zu überwinden trachtete. Denn Aristoteles hatte die Kategorien *empirisch* aufzufinden gesucht, während eine Herleitung derselben aus den Urteilsformen sie gerade zu dem macht, was sie durch Kant *nicht* mehr sein sollen: nämlich zu *Begriffen*. Indem Kant methodisch die Kategorien *vor* aller Erfahrung deduzieren will durch ihre Ableitung von der Urteilstafel, gibt er sie als

fälligen Aufzählung der Kategorien, wie sie außer Aristoteles auch Plotin geübt hatte, ein Ende zu machen gehofft und geglaubt, sowohl die Anzahl als auch die möglichen Arten von Kategorien ein für allemal systematisch mit unfehlbarer Gewißheit festgesetzt zu haben. Diese Apodeiktik muß allerdings einen etwas unzuverlässigen Eindruck machen, wenn man sich erinnert, daß Kant die Tafel der Urteile von seiten der *Logik*, nach welcher er die Tafel der Kategorien aufstellte, durchaus nicht fertig vorfand, sondern sie sich erst im Laufe der vorkritischen Philosophie für seinen Bedarf sammelte oder zurecht deutete, daß ferner auch die Zahl der Kategorien eine schwankende ist (zwölf oder mit den Überschriften sechszehn?). —

War aber einmal mit der empirischen Aufzählung der reinen Verstandesformen endgültig gebrochen, war als das Ideal der Metaphysik eine apriorische Ableitung derselben behauptet, so war es nur folgerichtig, wenn die nachkantische Philosophie seit Reinhold die Kategorien nicht mehr einfach von der Tafel der Urteile übernehmen, sondern vielmehr auseinander hervorgehen lassen wollte. Die transzendentale Deduktion der Kategorien erhält infolgedessen einen noch viel strengern Sinn als bei Kant: sie bedeutet bei Fichte und Schelling eine Ableitung der Kategorien von einander. Sowohl die „Wissenschaftslehre" als auch das „System des transzendentalen Idealismus" sind in diesem Sinne Kategorienlehren a priori, Versuche, um mit einem unermeßlichen Aufwand von Tiefsinn und Verstandesschärfe eine Aufgabe zu lösen, die nicht lösbar ist, etwa eben so wenig, als man die Zeitlichkeit aus der Ewigkeit ableiten kann.

Die Metaphysik fährt also fort, die Bedeutung des apri-

---

metaphysische *Funktionen* preis und konfundiert sie wie einst Aristoteles mit den Begriffen. Schon Fr. A. Lange protestiert übrigens gegen diese Herleitung; a. a. O. S. 51—52 II. Siehe auch Hartmanns „Kant", S. 151 ff.

orisch Allgemeinen für das Erkenntnisproblem zum Gegenstande ihrer Untersuchungen zu machen, und zwar in der von Kant angegebenen transzendental-deduktiven Methode. Indes vollzieht sich eine bemerkbare Wandlung in zwei Richtungen hin: einmal wird die Gesamtheit der kategorialen Tätigkeiten und ihres metaphysischen Grundes, das transzendentale Ich oder das Bewußtsein überhaupt genauer zu bestimmen versucht. Dieser eine Fortbildungsversuch zerfällt abermals in zwei grundsätzliche Richtungen: erstens wird die Bewußtheit des transzendentalen Ichs angezweifelt, und zweitens wird die logisch-allvernünftige Natur desselben immer stärker hervorgehoben. In beiden Fortbildungen spricht sich das Neue aus, welches Fichte in die Philosophie gebracht hat: das transzendentale Ich als ein absolut bewußtloses Wollen[1], Streben, Handeln, Hervorbringen, und in späterer, wohl unter Schellings Einfluß stehender Wendung als die Gleichsetzung dieses absoluten unbewußten Ichs mit dem lebendigen Logos, dem Vernunftwesen oder dem νοῦς schlechthin.

Die Geschichte der Philosophie ist von Fichte an die Geschichte des *Ichs*, welches wir nun schon dreimal auftauchen sahen: bei Plotin absolut als Trinität in der göttlichen Intellektual-Anschauung, bei Cartesius als empirisches, bei Kant als transzendental-synthetisches Ich. Aus dieser synthetischen Tätigkeit sucht Fichte nun das ganze Bewußt-Sein genetisch zu entwickeln: das Ich setzt sich selbst und das Nicht-Ich! Hier tritt zum erstenmal das Bewußt-Sein mit seinem Inhalt in eine *sekundäre* Stellung zurück gegen-

[1] Man findet diese Fortbildung von Kants transzendentalem Ich oder dem Bewußtsein überhaupt zu einem absolut bewußtlosen Wesen hauptsächlich entwickelt in Arthur Drews' „Deutsche Spekulation seit Kant", Abschnitt über Fichte und Schelling, S. 127—214, ferner bei Wilhelm Windelband, „Geschichte der neuern Philosophie" II, S. 213 ff.

über der bewußtlosen Tathandlung, die es erzeugt: ein Geschehnis von außerordentlichster Bedeutung. Durch diese Handlung des absoluten Ich wird alles gesetzt, was Nicht-Ich, d. i. Vorstellung von der Totalität aller Objekte ist, es wird alles produziert, was unseren Bewußtseinsinhalt ausmacht. Es geht diesem daher eine Summe von Akten voraus, ein Apriori, welches selbst nicht mehr bewußt ist. Der transzendentale Verstand Kants ist ein bewußtloser Verstand!

Da aber Fichte aus einer einzigen solchen synthetisch-bewußtlosen Tätigkeit *allein* nichts ableiten kann, nimmt er eine zweite zu Hilfe. Diese beiden verhalten sich wie praktisches zu theoretischem Ich, wie ein Unbegrenztes, ins Unermessene, Maßlose Schweifendes zum Grenzen-Gebenden, Einschränkenden, — wie absolutes Wollen zu absoluter Vernunft. Und hier, in den zwei verschiedenen Tätigkeiten des bewußtlosen Ich ist der Grund für die erwähnte Doppelbildung des Ichproblems: zuerst hat das praktische Ich den Primat über das theoretische, die aktive, produktive Tathandlung über die All-Vernunft oder den Logos, — später kehrt sich das Verhältnis um. Solange Fichte in der Hauptsache das *Sittliche* betrachtet, hat das *Praktische*, Handelnde die Vorherrschaft, — als er aber in späterer Zeit seine Aufmerksamkeit dem religiösen Glauben an eine weise Vorsehung zuwandte, ist deutlich ein Überwiegen der *logischen* Natur des absoluten Ichs festzustellen, da ist aus dem transzendentalen Verstande des Kant eine Gottheit geworden etwa im Sinne des Logos-Evangeliums nach Johannes[1].

Außer dieser Umformung des metaphysisch-apriorischen *Allgemeinen* wurde aber von Fichte eine ebenso folgenschwere Umwandlung des erkenntnistheoretisch *Besonderen*,

[1] Man vergleiche hiermit die tiefsinnige Ausdeutung, welche Fichte dem Logos-Evangelium Johannis zuteil werden läßt in seiner „Anweisung zum seligen Leben“, S. 480 ff., V. Band der gesammelten Werke.

d. h. des Stoffes, der sinnlichen *Empfindung* unternommen. Bei Kant mußte zu der Tätigkeit der reinen Anschauungs- und Denkformen noch ein Anderes hinzukommen, um Erfahrung, d. h. die Inhaltlichkeit des Bewußtseins, möglich zu machen, — und dieses andere Element war die Empfindung. Wenn sich bei ihm noch Kategorien und Empfindungen als das Formale und Materiale des Erkenntnisprozesses teilen mußten in das Geschäft, den erfahrenen Bewußtseins-Inhalt zusammen zu schaffen, so tritt nun mit einem Male das rein apriorische Subjekt der Kategorien, das absolute Ich, ausschließend in den Vordergrund aller denkenden Betrachtung und der merkwürdige Versuch wird gewagt, nicht nur die Kategorien genetisch *aus*einander, sondern auch die Empfindung, den *Inhalt* des Bewußtseins, aus den reinen Formen des Denkens abzuleiten! Es scheint Fichten direkt das größte Paradoxon, anzunehmen, daß Kant die Empfindung aus dem Ding an sich abzuleiten versucht habe: „Solange Kant nicht ausdrücklich mit denselben Worten erklärt, er leite die Empfindung ab von einem Eindruck des Dinges an sich, oder die Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich, außer uns vorhandenen, transzendentalen (soll heißen: transzendenten) Gegenstande zu erklären, solange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger von Kant berichten. Tut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes."

So stellt sich das Problem der Transzendentalphilosophie bei Fichte und Schelling (in seiner Anfangsepoche) als der Versuch dar, aus der Wirksamkeit der Kategorien allein das sozusagen *individuelle* Moment abzuleiten, welches als der Abzug und Rest bisher übrig geblieben war. Wir erkennen aus diesen Versuchen in veränderter, geschichtlich umgewandelter Form abermals die Frage des Platonismus: wie

nämlich das Allgemeine und Ewig-Seiende mit der Wirklichkeit in Beziehung stünde?

Dieses Problem hat sich in der nachkantischen Philosophie sehr vertieft, es ist aus seiner verschwommenen Allgemeinheit zu einer ganz genau bestimmten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fassung gelangt: nämlich wie die Empfindung aus den Kategorien abzuleiten sei?

Aber noch ein anderer Sinn wird in dieser Frage geborgen. Wir haben bereits angedeutet, daß von Fichtes späterer Periode, die namentlich religionsphilosophischen und allgemein-kulturellen, regenerativen Arbeiten geweiht war, — eine Umbildung des absoluten und bewußtlosen Ichs in eine absolut logische Weltvernunft zu bemerken war. Die Setzung und Wirksamkeit der kategorischen Denkformen wird als ein *Denken* begriffen, als ein bewußtloses, transzendentales, schöpferisches Denken; aus dem „Bewußtsein überhaupt" ist das Logische schlechthin als metaphysisches Prinzip der Vorsehung und Göttlichkeit geworden. Im Gegensatze hierzu läßt sich die Empfindung als das vereinzelte Ur-Element aller Erfahrungsinhalte, als das letzte Gegebene nicht mehr in logische Beziehungen auflösen. Die Empfindung ist in ihrem Ursprunge das zeitlich bestimmte Lokalzeichen[1], wie sie von der gegenwärtigen Psychologie seit Lotze genannt wird, dessen grundsätzliche Eigenschaft, die *Intensität*, wohl auf einen dynamischen Vorgang hinweist, aber nicht mehr logisch aufzulösen ist. Sie ist lokales Zeichen, d. h. letztes sinnliches Element aller Erfahrbarkeit, dessen Wesen wir durch keinerlei Logik umschreiben können, sondern wel-

[1] Wenn man zunächst von den allgemeinsten Empfindungen ausgeht, die es gibt: von den Tastempfindungen, die an kein spezifisches Sinnesorgan gebunden sind. Auch stammesgeschichtlich werden die Tastempfindungen als die fundamentalen angesehen. Siehe Wundt, „Physiologische Psychologie" I, S. 279 ff.

ches uns auf das sinnliche Dasein einer Urerfahrung verweist, die übrig bleibt, auch wenn man von allen Kategorien der Anschauung und des Verstandes absieht. Die Empfindung ist reine Intensität, graduelle Stärke oder Dynamik, durch und durch unaussprechliches, nur erfahrbares Wesen und Wirken. Man kann sich diese reine, qualitätslose Intensität vergegenwärtigen, wenn man einmal lediglich die farblosen (achromatischen) Helligkeitsstufen verschiedener Lichtempfindungen mit einander vergleicht, wo nur Wechsel der Intensität Wechsel der Empfindung bedeutet. Keine Wissenschaft vermag diese Intensität noch weiter zu zergliedern, keine aber auch, ihr Wesen mit Begriffen zu umschreiben. Die Empfindung gleicht dem toten Leib eines Ertrunkenen, der schwer in den Netzen des Fischers hangt und sie niederzieht, sie hat mit dem Logischen nichts mehr zu tun und kann nicht auf dieses zurückgeführt werden und ist infolgedessen auch nicht aus ihm ableitbar. Sie ist nur negativ zu bezeichnen als der kontradiktorische Gegensatz des Logischen; sie allein bleibt noch übrig, wenn man das Bewußtsein in eine logische Beziehungsgesamtheit auflöst, wie der erstorbene Leib, dem die Seele entfloh. Sie ist somit das eigentliche *Nicht*-Logische, Unlogische schlechthin.

Von hier aus gewinnt der Versuch Fichtes noch eine weitere, umfassendere Bedeutung: er bemüht sich, das Nicht-Logische aus dem Logischen genetisch abzuleiten — ein philosophisches Unternehmen, welches bald in Hegels Metaphysik und Methode eine große Rolle spielen sollte.

Mußte nach all diesem schon das Dasein der Empfindung als das letzte Ur-Element der sinnlichen Wahrnehmung für das fichtesche Denken eine Schranke darstellen, so noch viel mehr ein anderes, umfassenderes Sein, welches sich in unserem Bewußtsein überwiegend aus quantitativen und qualitativen Empfindungskomplexen auferbaut hat: die Natur! Verstand

man unter Natur das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt mit Ausschließung aller nicht-sinnlichen Objekte (wie sie von *Kant* definiert wurde[1]), so konnte eine Weltbetrachtung, welche von vornherein das letzte Grundelement aller Sinnlichkeit nicht zu rechtfertigen vermochte, den erhabenen und weltumfassenden Plan, der sich für uns auf das Dasein der Empfindungen gründet, noch weniger begreifen: die Natur blieb für Fichte das Nicht-Ich, das Sein, welches die funktionellen Urtätigkeiten seines absoluten Ichs nicht allein aus sich zu erzeugen vermochten.

Aber hierbei durfte das philosophische Denken nicht stehen bleiben, wenn es nicht ernstlich hinter den Bemühungen Kants zurückbleiben wollte. Wenn nach den umstürzenden Leistungen der Physik des XVI. und XVII. Jahrhunderts, nach Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton ein verhältnismäßiger Stillstand in den anorganischen Naturwissenschaften zu beobachten gewesen war, so schien diesen gerade seit Mitte des XVIII. Jahrhunderts eine neue Epoche bevorzustehen. Eine Anzahl bahnbrechender Erkenntnisse ward ausgesprochen, die sich an die Namen Laplace, Atwood, Chladni, Euler, Thomson, Davy, Herschel, Lichtenberg, Franklin, Coulomb, Galvani und Volta, an Stahl, Priestley, Scheele, Lavoisier u. a. m. knüpft. Die Wissenschaften von der Elektrizität und dem Magnetismus, die physische Astronomie, fast alle Teile der Physik und die Chemie machten erstaunliche Fortschritte. Um die Jahrhundertwende 1800 beginnt zu all dem noch jener Umschwung in den organischen Naturwissenschaften, der in zwei Menschenaltern sogar die Physik um ihre Vorherrschaft bringen sollte: ich meine den Ursprung der heutigen Biologie, der mit den ersten Andeutungen einer Abstammungslehre sowie einer Theorie der Zelle gegeben war. Gehen die Spuren der heutigen Ab-

[1] „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", Vorrede.

stammungslehre bis auf Kant zurück, so findet man die Theorie der Zelle wohl erstmals bei Oken[1] angedeutet. Schon eine Aufzählung der Namen, die hier zu nennen wären, zeigt, wie viel Anteil an der neuesten Biologie die deutsche Philosophie hatte: es sind *Kant*, *Goethe*, Lamarck, Geoffroy St.-Hilaire, Cuvier[2], *Schelling* und *Oken*, auf deren Arbeiten der grundsätzliche Gedanke der gegenwärtigen Biologie ruht.

In der Tat, die deutsche Philosophie konnte diesen vorbereitenden Umschwung der Naturwissenschaften nicht ignorieren. Damit, daß die Natur zum Nicht-Ich gemacht wurde, war nichts getan. Sie kam und forderte ihre Rechte. Die Naturwissenschaften, welche ganz neue Begriffe wie Polarität, Wahlverwandtschaft, Verbrennung, Magnetismus, Galvanismus, tierischer Magnetismus oder Mesmerismus usw. notwendig machten, mußten den allgemeinsten Voraussetzungen des Denkens überhaupt eingeordnet werden. Eine Philosophie, welche nur die Tatsache des (bewußten) Geistes erklärt, ist so wenig Weltanschauung wie der Materialismus, der nur die armseligen Tatsachen des Stoffes und der Materie zu rechtfertigen weiß — oder noch nicht einmal diese. Nur dadurch konnte der neue Geist seine Überlegenheit offenbaren, daß er imstande war, der Natur eine Stelle in seinem

[1] Schon 1805 hat Oken die Lehre aufgestellt, „daß alle organischen Wesen aus Bläschen oder Zellen entstehen und bestehen. Diese Bläschen vereinzelt und in ihrem ursprünglichen Entstehen betrachtet sind die infusoriale Masse oder der Urschleim, woraus sich alle größern Organismen gestalten." In dem Vorwort zur dritten Auflage seines „Lehrbuchs der Naturphilosophie" kann Oken diese Lehre schon allgemein anerkannt nennen. Siehe auch den Abschnitt über „Zeugungstheorie" daselbst S. 155 ff. Auch die Deszendenztheorie scheint Oken schon geläufig gewesen zu sein. „Der Mensch ist nicht erschaffen, sondern entwickelt" heißt es § 961. — [2] Als Begründer der vergleichenden Anatomie! Sonst war er bekanntlich nichts weniger als ein Vertreter der modernen Deszendenztheorie.

Wirken zu gönnen. Das ewige Wunder eines gleichmäßig-wiederkehrenden Geschehens objektiver Verknüpfungen und Wirkungen ließ sich nicht hinwegschelten, die Probleme der Mechanik, des Galvanismus und der chemischen Naturkräfte sind nicht metaphysisch ergründet, wenn man nur das Dürftige von ihnen aussagt: sie sind Nicht-Ich[1]!

Kants langes und stilles Leben war einem System des transzendentalen Geistes geweiht, welches in seine methodischen Grund-Sätze eine ganze Phänomenologie des Lebens und des Da-Seins einzuordnen bestrebt war. Metaphysik und Physik, Ethik und Geschichte, Biologie und physische Astronomie, Anthropologie, Geographie und Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie, Ethnographie und Ästhetik — — alles sollte enthalten sein in den Prinzipien, die immer von neuem zu entwerfen und sicher zu stellen Kant nie müde wurde. Diese Aufgabe war eine Forderung, ein Postulat, welches Kant selber nicht mehr zu erfüllen vermochte. Auf allen diesen Gebieten hat er neues angefangen; aber die Vollendung harrte. Wie konnte Fichte diese Arbeit leisten, wenn er die Hälfte aller Erscheinungsformen wegschalt und in der Natur nichts anderes sah, als einfach die Verneinung des bewußten Geistes?

Die Naturgesetze sind die Wirkungsformen eines transzendentalen Geistes, die Kategorien eines apriorischen Verstandes, hatte Kant gezeigt. Er war fest von der Möglichkeit einer *reinen*, d. h. einer Naturwissenschaft *a priori* durchdrungen (wenn er auch hier und da an der Unumstößlichkeit ihrer Resultate zweifelte, wie aus den „Prolegomenen" hervorgeht. Siehe § 40). Teils in der „transzendentalen Analytik", teils in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft"[2] hatte er den Plan zu einer solchen apriorischen

[1] Mit starken Worten hat Hegel diese Ansicht Fichtes verurteilt in „Wissen und Glauben" I. Band der Gesamt-Ausgabe, S. 141—42. — [2] „Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Natur-

Naturerkenntnis entworfen, und auch sein vielumstrittenes letztes Werk, der „Übergang der Physik zur Metaphysik"..., hätte augenscheinlich dieser Aufgabe geweiht sein sollen. Hierbei hatte sich Kant von dem zwiespältigen Gesichtspunkte leiten lassen, daß zwar die *allgemeinsten* Gesetze der Materie a priori aus reinem Verstande ableitbar sein müßten, wohingegen der erkennende Mensch in Ansehung aller *besonderen* Gesetze auf die Erfahrung angewiesen sei. Die *allgemeinen* Naturgesetze waren ihm Objekte einer Erkentnis a priori, da sie ihm ja identisch waren mit den Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung, d. h. mit den Kategorien. Aber im Gegensatze hierzu sollten die besonderen Naturgesetze nur durch Erfahrung zu erschließen sein. Man ermißt die unüberwindlichen Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten, die sich hieraus ergeben mußten, wenn man sich überlegt, welches Kriterium denn unseren Verstand befähigen sollte, die *allgemeinen* von den *besonderen* Naturgesetzen zu scheiden? Zu sagen: hier beginnen jene, endigen diese, hier ist das Wesen der Natur a priori deduzierbar, dort nicht? Und außerdem, was noch ungleich schwerer in die Wagschale fällt: versagten denn die besonderen Naturgesetze dem konstitutiven Hoheitsrechte des apriorisch-transzendentalen Verstandes den Gehorsam? Wenn sie aus den kategorialen Bedingungen a priori für die Möglichkeit der Erfahrung *nicht* ableitbar waren, woher kommen sie[1]?

---

wissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zugrunde liegen, *a priori* erkannt werden" heißt es hier in der Vorrede. — [1] Für Kant eine entscheidungsvolle Frage, die er in der „Kritik der Urteilskraft" zu beantworten suchte. Das Rätsel wird aber durch diese nicht gelöst, da sie zwischen Vernunft und Verstand einfach ein drittes Vermögen einschiebt, von dessen Wesen und Dasein wir uns nur schwer einen Begriff machen können. Kant hat in diesem Werke das Problem nur auf die Teleologie eingeschränkt, weswegen es scheint, als ob es tatsächlich gelöst sei. Hätte er *alle* oder *viele* „besondere" Natur-

Für die Nachfolger Kants blieben nur zwei Möglichkeiten offen, wenn sie nicht ohne Halt zwischen transzendentaler und erfahrungsmäßiger Naturwissenschaft taumeln wollten: entweder folgten sie der transzendentalen Methode auch in Ansehung der *besonderen* Naturgesetze, d. h. sie trieben systematisch „reine Naturwissenschaft" — oder sie verließen die methodischen Grund-Sätze Kants und suchten die ganze ausnahmelose Naturgesamtheit durch die Erfahrung zu ergründen.

Wer die Bestrebungen der Nachkantianer begriffen hat, kann nicht im Zweifel sein, daß sie dem ersten Weg folgen mußten: sie konstruierten die Materie a priori und machten dadurch Ernst mit Kants Forderung, *reine* Naturwissenschaft zu treiben. So war Schelling, der die von Fichte vernachlässigte Aufgabe in Angriff nahm, durch Kant selber gleichsam gezwungen, eine Naturphilosophie zu ersinnen, deren Ziel eine apriorische Konstruktion der gesamten Materie war. Die Natur wurde von Schelling in das System des

---

gesetze genetisch zu erklären versucht, so hätte wahrscheinlich auch er die Peinlichkeit der Aufgabe bemerkt. Einfach zu sagen, daß die besonderen Naturgesetze empirisch seien, führt nicht weiter, da ja alles Empirische nach Kant den Grund seiner Möglichkeit in den reinen Verstandesbegriffen hat, mithin von eben da herstammt, wo nur die allgemeinen Naturgesetze herstammen sollen. Wenn Kant sich dadurch zu helfen sucht, daß er die besonderen Naturgesetze ansieht, „als ob gleichfalls ein Verstand (*wenn gleich nicht der unsrige*) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen . . . gegeben hätte", — so beweist das den herrlichen Tiefsinn dieses Mannes wie kein anderer Gedanke, aber zugleich sprengt dieser Satz die ganze Kritik der reinen Vernunft. Ist einmal der Ausblick auf diesen anderen Verstand, welcher die besonderen Erfahrungsgesetze hervorbringen soll, geöffnet, so muß er notwendig die subjektive Enge des Menschen-Verstandes in der Vernunftkritik ersetzen. Dies ist auch tatsächlich geschehen, indem alle nächsten Nachfolger Kants von der „Kritik der Urteilskraft" ausgingen und nicht von der Vernunftkritik.

transzendentalen Geistes aufgenommen; genau parallel seiner apriorischen Ableitung der reinen Verstandesformen im „System des transzendentalen Idealismus" geht die apriorische Deduktion der Materie in seiner Naturphilosophie. Nicht nur die Gesetze des transzendentalen Verstandes müssen ohne alle Erfahrung im Bewußtsein des erkennenden Subjektes aufgefunden werden — auch die stilleren und feineren Kategorien der Natur sollen dieses Geschick des bewußten Geistes teilen. Wie es eine Kategorienlehre a priori gab, sollte es eine Naturforschung a priori geben, da doch im Grunde die Kategorien des (bewußten) Geistes vor denen der Natur nichts voraus haben können.

Es ist hier die Stelle, wo unsere Gegenwart jene Epoche am wenigsten zu fassen imstande ist. Der Gedanke, Naturwissenschaft a priori zu versuchen, dünkt uns so ungeheuerlich, daß er uns reif zur Narrheit zu sein scheint. Man steht erstarrt als vor einem Unterfangen des Wahnsinns, man gewahrt Anstrengungen des Menschengeistes, die in Wahlverwandtschaft mit Gesundbeten, Od, Geisterseherei und Kartenschlagen zu stehen scheinen, kurz, mit allen jenen trüben innerlichen Schwächen des menschlichen Geschlechtes, die wir so geräuschvoll belachen, — — vielleicht weil wir sie meistens viel zu wenig überwunden haben, um uns ihnen ganz frei und objektiv gegenüber zu wissen.

Gerade den verachtungsvollen Ausrufen der Naturforschung gegenüber muß indessen gesagt werden, daß die Keime zu dieser Naturwissenschaft a priori nicht in der *Philosophie*, sondern in der *naturwissenschaftlichen* Methodik ruhen, welche, wie wir gesehen haben, im Zeitalter der vier großen Physiker die Mathematik anwandte, um aus ihr eine vermeintliche Apodeiktik des Erkennens herzuleiten: hypotheses non fingo! Dieser naturwissenschaftliche Begriff eines apodiktischen Wissens hatte die Philo-

sophie betört, nach dem gleichen Irrlicht mit derselben Verblendung zu tappen — und die Naturphilosophie Schellings war die Folgerung einer großartigen Logik aus den methodischen Voraussetzungen der Wissenschaft seit Cartesius und Kant. So mußte einmal das Unmögliche gewagt werden, teils um die Naturforschung selbst endgültig auf eine andere Methode der Forschung zu führen, teils aber um das Schicksal zu vollenden, welches der Philosophie vorgezeichnet war[1].

Freilich verliert auch ohne dies sogar der paradoxe Versuch Schellings vieles von seiner kühnen und tiefsinnigen Verrücktheit, wenn man sich zweierlei deutlich macht: erstens sollte es ja der *transzendentale* Verstand sein, welcher der Natur ihre Gesetze gab, ein transzendentaler Intellekt, der auch jetzt noch manchmal mit dem *empirischen* verwechselt wurde. Der Philosoph spürte demnach im Grunde nur den Geheimnissen des eigenen Geistes nach, wenn er in den unergründlichen Schoß der Natur hinabzutauchen sich unterfangen wollte. Dies erklärt und rechtfertigt manches. Die Natur war auch dem Schelling der Naturphilosophie noch durchaus kein Reich der Dinge an sich, wie etwa dem heutigen Naturforscher. Es war ihm noch nicht das unendliche ansichseiende Gebiet von qualitätslosen Schwingungszuständen und sich tausendmillionenfach kreuzenden Wellen und von dynamischen Fernwirkungen, sondern es war ihm der phänomenalistisch verstandene Inhalt des bewußtlos schaffenden Ich-Geistes, jenes transzendentalen Verstandes,

[1] Wie wenig berechtigt die gegenwärtige Naturwissenschaft ist, über die schellingsche Naturphilosophie zu lachen, geht auch noch daraus hervor, daß z. B. die ganze Physik heute noch wie zu Newtons Zeiten sich viel auf ihre Apodeiktik zugute hält. Hierauf hat namentlich v. Hartmann aufmerksam gemacht in seiner „Weltanschauung der modernen Physik“, siehe S. 211 ff. Nur die Biologie hat sich diesem rationalen Urirrtume glücklich entwunden, z. B. in Haeckels „Natürlicher Schöpfungsgeschichte“ 10. Auflage, S. 26, I.

der seit Kant so tiefgehende Umwandlungen erfahren hatte. Dadurch wollte der Naturphilosoph eigentlich gar nichts über eine Naturtotalität von Dingen an sich ausmachen, sondern nur von den Kategorien einer idealen, vorgestellten Natur a priori eine Erkenntnis haben. Dieser erkenntnistheoretische Umstand nimmt dem Versuche alles Befremdliche — waren doch auch die Natur-Kategorien Potenzen des Geistes, war doch auch die Natur nur eine verworrene Vorstellungsgesamtheit, die dem Ich objektiv wurde durch seine eigenen synthetisch-apriorischen Tätigkeiten.

Die zweite Ursache aber für die Berechtigung der schellingschen Naturphilosophie a priori lag in der Veränderung, welche die Methode seit Kant erlitten hatte. Diesem war die apriorische Erkenntnis der Kategorien ohne weiteres als möglich erschienen, weil er den Unterschied zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Ich, zwischen dem objektiven „Bewußtsein überhaupt" und zwischen *unserem* Bewußtsein noch nicht genügend beachtet hatte, um ihm die Möglichkeit einer apriorischen Einsicht in dessen Wirkungssphäre gefährdet erscheinen zu lassen. Dies war jetzt anders geworden. Das transzendentale Ich wurde immer unzweideutiger als *eine andere Form des Geistes* verstanden wie das empirische Bewußtseins-Ich ....; es war „Ich an sich" — Geist ohne Bewußtheit, wie Fichte bestimmt hatte. Diesem Ich an sich konnte infolgedessen das menschliche Bewußtsein *ohne ein wundersamstes Erkenntnisvermögen* nicht mehr a priori aufzuspüren sich vermessen. Schelling offenbart endlich, was Kant noch verhehlt hatte: daß nämlich eine apriorische Erkenntnis des transzendentalen Verstandes nur vermittelst einer intellektualen Anschauung zustande kommen könnte. Das Transzendentale zeigte hier erstmals seinen erkenntnistheoretischen Charakter: es war inbezug auf das empirische Bewußtsein ein Jenseits, ein „Ich an sich", im

kantischen Sinne „transzendent", d. i. außerhalb des Bewußtseins-Inhaltes, wenn auch durchaus in Beziehung auf diesen: — metaphysisches Sein, metaphysische Wirksamkeit. Wenn es daher a priori erkannt werden wollte, so mußte es notgedrungen dem kantischen Satze verfallen, daß die apriorische Erkenntnis eines Transzendenten (d. h. von Dingen an sich) nur durch intellektuale Anschauung möglich sei. Schelling scheut vor dieser Forderung nicht zurück, nachdem schon Fichte mit seinem Beispiele vorangegangen war[1]:

„Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst[2] zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterscheidet sich von jeder Anschauung dadurch, daß sie nur durch *Freiheit* hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseins hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Dasein ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt." („Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus".)

[1] „Ich kann keinen Schritt tun, weder Hand noch Fuß bewegen ohne die intellektuale Anschauung meines Selbstbewußtseins in diesen Handlungen", — durch sie „entsteht mir das ganze fremdartige Ingredienz der reellen Wirksamkeit meines Selbst in einem Bewußtsein". — [2] Ich an sich!

So Schelling über die intellektuelle Anschauung des Ichs an sich oder des transzendentalen Verstandes. Die Methode der Metaphysik geht hier wieder offen zurück zu der Methode des Plotin, nachdem sie in Cartesius und Kant die intellektuale Anschauung zwar mit Worten verworfen, aber der Tatsächlichkeit nach gebraucht hatte. „Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie", behauptet Schelling. Man gewahrt hier die tiefe Not des philosophierenden Geistes, welcher sich einerseits mit der Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis des transzendentalen Logos abzuquälen hatte, andrerseits aber durch die hierdurch bedingte Rückkehr zu einer uralten mystischen Methode bedeutend an wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit verlieren mußte. Der Geist war genötigt, hier immer wieder zu seiner alten Liebe zurückzukehren. Mögen die Fortschritte, welche die rationale Philosophie inhaltlich getan hat, noch so gewaltig sein: die methodische Form der apriorischen Erkenntnis hatte sich kaum geändert in mehr denn anderthalbtausend Jahren. Der Vorwurf ist hier leicht zu erheben, daß die nachkantische Philosophie hinter Kant zurückgefallen sei, daß sie sich zu einer Methode geflüchtet habe, die durch Kant mit Recht aus der Wissenschaft verwiesen worden sei. Aber es ist hiergegen zu erwidern, daß jeder, der Schellingen aus seiner mystischen Methode einen Vorwurf macht, selber eine wissenschaftlich haltbare Art und Weise angeben müsse, wie eine apriorische Erkenntnis des absolut bewußtlosen, transzendentalen Verstandes zu ermöglichen sei! Mag man von dem Gnostizismus und von der Schwarmgeisterei Schellings sprechen; — niemand von jenen, die hier wegwerfend verdammen zu müssen glauben, wird doch leicht einen anderen Ausweg für die Lösung des Rätsels ausfindig zu machen wissen, nämlich wie eine apriorische Erkenntnis eines transzendentalen Verstandes möglich sein möchte?

Und noch ein Allgemeineres, die ganze Kultur Betreffendes muß hierüber gesagt werden. Mit der intellektuellen Anschauung hat Schelling wieder den platonischen Eros in die Philosophie eingeführt, und in der Art und Weise wie er sich dieses Erkenntnisorganes bediente liegt seine den Zeitgenossen auffallende Verwandtschaft mit Platon. Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß dieser Eros nicht etwa nur eine philosophische Eigenbrödelei Schellings war, sondern augenfällig ein Ausdruck des ganzen wissenschaftlichen Zeitgeistes, die einzige Methode, welche der damaligen Generation unbedingt angemessen schien. Wenigstens suchte auch ein Mann wie Goethe, welcher der deutschen Philosophie nicht immer sympathisch gegenüber stand, doch nur mittels der Intellektualanschauung Natur zu erkennen[1]. War Schellings Intellektualanschauung Erkenntnis des Ichs an sich und dieses Ich an sich der Produzent aller Kategorien, diese aber wiederum die Gesamtheit aller allgemeinsten Naturgesetze wie bei Kant — so war es nur eine folgerichtige Denkart, wenn Goethe durch diesen Eros in den Stand gesetzt zu sein behauptete, das Natur-*Gesetz* als das Urphänomen *anzu-*

[1] Wenn Goethe sagt, daß er sich freue, seine Ideen *sehen* zu können, so umschreibt er damit so bestimmt wie nur irgend möglich seine intellektual anschauende Methode, die, wie wir ja gesehen haben, schon bei Platon durchaus nichts anderes bedeutet als eben dies. Daß Goethe dieser Erkenntnisart huldigt, deutet Schiller in seinem Briefe vom 23. August 1794 an, nicht ohne zu verhehlen, daß sich Goethe damit ein unerreichbares Ziel, wenn auch als „wahrhaft heldenmäßige Idee", gesteckt habe. Und als Schelling seine Zeitgenossen mit seiner Naturphilosophie überraschte, begrüßte dies Goethe mit den Worten über ihn: „Ich kann ihm nicht ganz folgen, aber es ist mir klar, er ist bestimmt, eine neue geistige Epoche in der Geschichte einzuleiten." Und an Schelling selber schrieb er: „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losgerissen, ... habe ich selten hier- oder dorthin einen Zug verspürt: zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung."

schauen, den letzten logischen Inhalt der Naturformen sinnlich wahrzunehmen. Daß die Wissenschaft zuletzt anschaulich erkennen müsse, war somit eine charakteristische Forderung der ganzen klassischen Kulturepoche in Deutschland und man wird kaum einen einzigen ihrer echten Vertreter finden, der nicht diesem Grundsatze Folge zu leisten versuchte. Dieses bedenkend, kann uns auch die antikisierende Richtung dieser Zeit nicht mehr befremden: indem sie den Eros Platons wieder erwachen hieß, zeigte sie ihr innerstes Streben als durchaus verwandt mit der Absicht des attischen Rationalismus: auch sie wollte die Intelligenz der Natur-Dinge sinnlich anschauen!

Wir berühren endlich den Punkt auffallendster Gemeinsamkeit zwischen der rationalistischen Philosophie der Antike und dem Wesen unserer klassischen Kulturperiode, wenn wir der Form eingedenk sind, unter welcher auch hier die Intellektualanschauung auftritt: nämlich als eines auf das Anschauen des absoluten Geistes in der *Natur* gerichteten geistigen und erkennenden Verfahrens. Diese Belebung des gesuchten metaphysischen Geistes mit den Gesetzen und Kategorien der Natur ist die schöne Merkwürdigkeit sowohl des griechischen als des deutschen Rationalismus, sie rettete die Philosophie immer wieder von der abstrakten Verödung, der sie z.B. in Indien anheimfiel. Daß mit einer intellektualen Anschauung, die im absoluten Ich zugleich die Potenzen oder Manifestationsstufen der Natur anschaut, eine Renaissance der antiken Erkenntnismethode gegeben ist, war Schellingen auch ganz genau bewußt. „Die neue Religion“ sagt er, von dem Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie sprechend, „wird in der Wiedergeburt der *Natur zum Symbol der ewigen Einheit* erkannt“; sie ist zugleich als die höchste Vollendung der Antike und des Christentums „Anschauung des Göttlichen im Natürlichen“, wodurch „der Glauben in ein

(intellektuelles) Schauen" verwandelt wird. Tatsächlich enthält die intellektuale Anschauung der Naturphilosophie Schellings und Goethes die Synthesis des platonischen Eros, der den ewigen Gattungs- und Naturgesetzen geweiht war, und des mittelalterlich-christlichen Eros, wie er schon durch Plotin vorbereitet wurde: nur der Anschauung des ansichseienden, absoluten, reinen Ichs hingegeben. Die gleichsam punktuelle Zusammengezogenheit der christlichen Mystik erweitert sich zu einer umfassenderen geistigen Konkretheit, welche die allgemeinen Naturideen in sich befaßt — — wodurch die so eigentümliche Vermischung von griechischen und deutschen Elementen jener Zeitspanne auf ihren abstraktesten und geistigsten Ausdruck gebracht wird. Das erstaunlich tiefe Wollen bedenkend, welches in dem Eros Schellings zum Ausdruck kommt, kann es uns nicht wundern, in Deutschland mit der Wieder-Aufnahme der intellektualen Anschauung eine ähnliche Steigerung des metaphysischen Denkens, ja, des besseren Lebens überhaupt zu gewahren, wie im Athen des platonischen Rationalismus. Es ist vielleicht angesichts dieser Begebnisse nicht überflüssig darauf hinzuweisen, daß der rationalistische Eros überhaupt jeweilig, wenn er in Europa auftrat, eine gewaltige Steigerung menschlicher Lebenskräfte zur Äußerung trieb. Denn er ist ein Zeichen, daß die menschliche Sehnsucht die Kraft in sich weiß, sich dem Großartigsten zuzuwenden, welches sie erdenken kann; daß sie dumpfe Gefühle des so oft mißbrauchten geschlechtlichen Eros verklärt hat in die helle, klare, intellektuelle Hoheit des philosophischen Eros; daß sie somit gleichsam in dem großen Symposion der Geschichte und des Lebens, an dem wir alle teilnehmen, den Liebes-Begriff der Diotima darstellt und zur Verwirklichung bringt. Und das dürfen wir nie vergessen, wenn auch die Kritik genötigt ist, den rationalistischen Eros als einen Irrtum zu entdecken. —

Mag man es daher einerseits beklagen, daß die Methode des Erkennens gleichsam noch einmal von vorn angefangen hat und statt zu nüchterner Klarheit zu der mystischen Ekstasis des großen klassischen Meisters geflohen ist; — so ist doch andrerseits wieder die Ehrlichkeit zu rühmen, mit der hier eine dunkle und zwiespältige Frage des kantischen Systems ans Licht gezogen wurde. Jetzt ließ sich über diese Sache streiten, nachdem sich in den Konsequenzen der Geschichte ein Fehler, ein Fehler in der ganzen Problemstellung erwiesen hatte: die Methode offenbarte, daß die Frage nicht richtig gestellt sein konnte. *Wenn* die intellektuelle Anschauung wirklich der einzige Ausweg ist, um zu einer apriorischen Einsicht in die Werke und Handlungen des kategorialen und transzendentalen Verstandes zu gelangen (was wir nachgewiesen zu haben glauben) — dann mußte entweder die Philosophie auf die jedem zugängliche Allgemeingültigkeit als *Wissenschaft* Verzicht leisten, oder sie durfte diese apriorische Einsicht auch nicht mehr behaupten. Wollte sie sich nicht zu einer der beiden Möglichkeiten entschließen, so blieb ihr nur übrig, die intellektuelle Anschauung als Erkenntnisprinzip so weit auszubilden und zu Ende zu denken, daß ihre ganze menschliche Unmöglichkeit für alle Zeiten unzweifelhaft offenbart wurde, daß sie in ihrer höchsten Vollendung und Verherrlichung die Vernichtung erlebte — — ein tragischer und starker Entschluß des philosophierenden Menschen, der von der apriorischen Erkenntnis nicht ablassen wollte und den wir Hegeln fassen sehen werden.

Ehe wir indes hier weiterfahren, erübrigt uns noch ganz kurz, die letzten Ergebnisse aus der schellingschen Naturphilosophie zu erwähnen, damit wir den Anfang des hegelschen Denkens völlig erreicht haben.

Nicht nur auf die Methode der rationalen Philosophie war

durch Schellings Kühnheit ein glanzvoller, erleuchtender Lichtstrahl geworfen worden — auch die Metaphysik selber hatte eine unendliche Bereicherung und Vertiefung erfahren. Ausgehend von dem Problem Fichtes, wie eine Einverleibung der Naturkategorien in das System des transzendentalen Ichs zu bewerkstelligen sei, war Schelling dazu gelangt, empirisches Ich (Bewußtsein) und Natur als eine zwiefache Reihe von Potenzen aus einem gemeinschaftlichen Geiste hervorgehen zu lassen. Hierdurch war die transzendentale Logik Kants als apriorische Wissenschaft von den reinen Verstandesbegriffen zu einer Identitätsphilosophie umgebildet worden, d. h. der transzendentale Verstand ward zu einer indifferenten, unzerschiedenen Einheit, gleichsam hinter dem erfahrenen Ich und der erfahrenen Naturgesamtheit. Kants Frage: „wie ist Erfahrung möglich?" hatte zu den zwei anderen, daraus hervorgehenden Fragen geführt: wie ist *Natur* möglich? und: wie ist „*Ich*" möglich?, — da „Ich" nicht, wie Kant noch annehmen konnte, der Grund für die Möglichkeit der Erfahrung bin. Das Ich, von Kant selber zu den Phänomena verwiesen, teilt jetzt das Schicksal der Erfahrung: — es muß sich *rechtfertigen*, seine genetische Möglichkeit muß entwickelt werden, da es nur Erscheinung ist[1]. Jetzt war der nicht zu vermeidende Irrtum Kants beseitigt, als ob das empirische Ich der Natur ihre kategorialen Gesetze vorschreiben könnte; erst hierdurch waren zwei Grundgedanken der Vernunftkritik verwirklicht: *Ich* als „Inbegriff alles Subjektiven" und *Natur* als „Inbegriff alles

[1] Schelling hat dasselbe Problem im „System des transzendentalen Idealismus" noch anders und zwar noch mehr im Wortlaute Kants gestellt, wenn er sagt: „wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen und die Gegenstände sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden?" Hier ist Kants vergessene, berühmte „dritte Möglichkeit" deutlich ausgesprochen, die dieser in der „Vernunftkritik" noch ignoriert hatte.

Objektiven"[1] sind Phänomena, durchaus Erscheinungen eines transzendentalen Verstandes, der als solcher *weder* Ich *noch* Natur sein kann. In heißem Bemühen hatte Kant um seine ungeheuere Entdeckung gerungen, um den transzendentalen Geist, der das konstitutive Prinzip aller Erscheinungen sein könnte. Immer und immer wieder aber war der transzendentale Verstand zurückgesunken in die endliche Sphäre des bewußt-empirischen Verstandes, immer wieder hatte die Einbildung einer apriorischen Erkenntnis Kanten gezwungen, den Riesengeist, welchen er als erster verkündigt hat, in die Grenzen des menschlichen Intellektes einzuschränken: aber jetzt waren diese Schranken gesprengt. Der transzendentale Geist hatte sich mit einem mächtigen Rucke befreit; erst einmal aus den dumpfen Mauern des endlichen und menschlichen Gehirns entlassen, dehnt er sich aus zu unermeßlicher Größe und Majestät, — gleich jenem frei gelassenen Geiste im morgenländischen Märchen, den der Fischer in einem Topfe versiegelt im Meere fängt und der nach seiner Entsiegelung plötzlich als eine Säule wolkigen Dunstes furchtbar wachsend bis zum Himmel steigt. So entströmt jetzt der transzendentale Geist dahin, eine Welt wunderlicher Herrlichkeit aus sich erzeugend, und bald ist in Deutschland keine Stelle mehr, die er nicht ganz durchflösse mit der Glut seiner Innerlichkeit.

Zum erstenmal ist die Philosophie in den Stand gesetzt, Wissenschaft des *Geistes* schlechthin zu sein, zum erstenmal ist eine reine und fürs nächste auch genügende Form gefunden, das Wesen des Geistes zu klären. Ohne Zweideutigkeit und ohne Unklarheit durfte die Metaphysik die Lehre vom transzendentalen Verstande sein, vom kategorialen, bewußtlosen, synthetisch-spontanen Logos. Der Geist ist der Logos, d. h. die produktive Form des Logischen schlecht-

[1] „System des transzendentalen Idealismus" § 1.

hin. Die Kategorienlehre Kants als die Wissenschaft von den apriorischen Verstandesformen ist Lehre vom Geiste geworden, und zwar vom absoluten Geiste im Gegensatze zum empirischen Geiste. Die Betrachtung des empirischen Bewußtseins, die forschende Nach-Frage nach den genetischen Ursprüngen derselben, das aufgeworfene Problem: wie ist Erfahrung, d. h. Totalität des Bewußtseinsinhaltes möglich?, hat zu dem tieferen Wissen von einem nicht abstrahierenden und analytischen, sondern anschauenden, schaffenden und synthetischen Verstande geführt. Dieser Verstand durchlief dann alle Phasen von Kants transzendentalem Ich oder dem Bewußtsein überhaupt zu Fichtes absolutem Ich *ohne* Bewußtheit, zu Schellings „Indifferenz von Subjekt und Objekt oder der Identität von Ich und Natur", d. h. zu dem absoluten Logos der Identitätsphilosophie. „Das Höchste, dessen wir uns bewußt werden, ist die Identität des Subjekts und Objekts", sagt Schelling in seinem System des transzendentalen Idealismus.

Dabei blieb aber die Philosophie doch insoweit kantisch, als sie auf der Einsicht beharrte, daß der Geist nur dasjenige zu erkennen vermöchte, was er bewußtlos — in seinem „Anders-Sein" — erschaffen habe. Nur war der bewußtlose, erschaffende Geist nicht mehr der empirische des Menschen, nicht mehr Bewußtsein überhaupt, nicht mehr eingeschlossen in die Korrelate „Subjekt-Objekt", sondern eine zunächst verborgene Wurzel der Subjekt-Objektivität, ein Logisches ohne Bewußtsein, mithin auch kein Logisches *im* menschlichen Bewußtsein mehr, sondenn *vor* diesem, „a priori". In der Wissenschaft vollzog sich jetzt nicht mehr, wie Kant gemeint hatte, ein Erkennen des Bewußtseins von seinen eigenen Taten und Handlungen, sondern eine Erkenntnis des bewußten Geistes von den Produktionen des unbewußten Geistes.

So war die große Untersuchung über die Genesis des Bewußtseins, mit welcher die Epoche der neuesten Philosophie begonnen hatte, einstweilen zum Abschluß gekommen. Ein metaphysisch-allgemeines Apriori von unermeßlicher Fruchtbarkeit war aufgestellt, ein Verstand, tief genug erfaßt, daß die Möglichkeiten der ganzen Welt in ihm zu schlafen schienen, ein schlummernder Gott, der nur zu erwecken war, um die Gesamtheit der Kategorien aus ihm zu entwickeln. Denn *noch* schläft dieser Logos allerdings. Indem Schelling das transzendentale Ich Kants und Fichtes weitergeführt hatte zur absoluten und „totalen Indifferenz von Subjektivem und Objektivem", d. h. zum absoluten Geiste selber, hatte er gleichzeitig die Aufgabe Kants wieder vergessen: nämlich aus diesem Geiste die empirische Welt des Bewußtseins abzuleiten. Der absolute Geist war jetzt da, — aber in höchster Ergriffenheit vor seiner alleinen Majestät hatte Schelling die Welt fast wieder aus den Augen verloren und damit auch die Aufgabe der Philosophie. Das *Werden*, das genetische Hervorgehen der zu erklärenden Welt aus dem absoluten Geiste war zu zeigen und zu entwickeln. *Welches die Beziehung des absoluten zum empirischen Geiste sei*, das war die Frage, welche letzten Endes Schelling der Philosophie stellte. Das Ziel und der Ausgangspunkt zumal waren von ihm dem Denken gewiesen. Was fehlte und was aufzuzeigen er unvermögend schien, war das Hervorgehen des erfahrenen Daseins aus dem absoluten Logos: die Genesis der Wirklichkeit aus dem rein Logischen. „Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, die Entzweiung *in* das Absolute — als dessen Erscheinung, das Endliche *in* das Unendliche, — als *Leben* zu setzen", — so spricht Hegel eine Aufgabe deutlich und bewußt aus, die jetzt keinem andern obliegen konnte als ihm selbst[1]. Hiermit ist endlich die

[1] Siehe den Aufsatz „Differenz des Fichteschen und Schellingschen

Stelle erreicht, wo die weitere Geschichte des Rationalismus von dem Willen Hegels abhängig war.

Allerdings war diese Aufgabe nicht so ohne weiteres gestellt worden. Es sollte ja, wie erinnerlich, nicht Wissenschaft schlechthin vom absoluten Geiste getrieben werden, sondern Wissenschaft als *apriorische*, d. i. als Transzendental-Philosophie. Dieser absolute Geist war wohl *geschichtlich* betrachtet der Beschluß eines mehr als zweitausendjährigen Denkens von Sokrates und Platon bis auf Schelling — aber in der *Metaphysik* sollte er der Anfang sein, aus dem sich alles übrige deduzieren ließe, a priori, vor aller Erfahrung und ohne alle Erfahrung. Dies ist das andere Moment, das hier bei der Identitätsphilosophie berücksichtigt werden muß: die Methode, die auch Kant nicht verlassen hatte. Und das verleiht dem nun herrschenden Streben ein ganz anderes, markantestes Aussehen.

War die Aufgabe, den absoluten Geist als Genesis der Welt zu erkennen, mit der anderen vermengt, seine Kategorien *a priori* zu entwickeln, so mußte diesem transzendentalen Verfahren das geheimnisvolle Tun der Magie anhaften, ein gewisser Überschwang, eine fieberische und pythische Ekstase, welche die quälende Sorge um die wissenschaftliche Möglichkeit der Aufgabe vergessen ließ. Indem sich die Metaphysik zu deren Lösung ganz folgerichtig der intellektualen Anschauung bediente, mußte die Verwandtschaft des Philosophen mit dem *Künstler* mehr als zu anderen Zeiten offenbar werden, da von nun an ja beide in der begeisterten Entrückung und in dem holdseligen Wahnsinn Platons empfangen und hervorbringen. So kam es, daß in dieser Zeit die Trinität von Kunst, Religion und Philosophie aufgestellt wurde als den drei vornehmsten, immer zusammen-

Systems der Philosophie" S. 177, erster Band von Hegels gesammelten Werken.

gehörigen Manifestationen des Geistes. Hatte schon Kant das künstlerische Genie als eine Intelligenz bestimmt, die als Natur wirke, so hatte dies Schelling dahin vertieft, daß er das Schaffen des Genies als die Einheit von bewußtem und bewußtlosem Geiste ansah[1], ein Schauen des Bewußtseins in die Gesetze des Unbewußten. Gerade das war aber auch das Tun des Philosophen: Einsicht des bewußten Geistes in die produktive, urbildende Schöpferkraft des bewußtlosen Geistes, eine platonische Schau der intelligiblen Ideen. So war im Grunde Philosophie und Kunst eins; — eine Tatsache, die ihre Erläuterung in dem ganzen damaligen Geistesleben findet. Nicht nur im Gedanken Lessings, Herders, Goethes, Heinses, Schillers, Hardenbergs und Hölderlins begann die Kunst jene durchaus entscheidende Stellung einzunehmen: in der Philosophie seit Kant sollte ihr mit Religion und Philosophie bald eine solche Erhöhung widerfahren, wie sie ihr niemals, auch nicht in den Tagen der griechischen Philosophie (hier vielleicht am wenigsten!) zuteil geworden war. So wollte denn alles den menschlichen Grundelementen zudrängen, gleichsam den alten Pforten des verlorenen Eden zu, in welchem der zu einem überirdischen Wesen erhöhte Mensch als Einheit des Heiligen, des Künstlers und des Philosophen aufgerichtet stand.

Es ist die *Romantik*, welche mit diesen Ideen in der deutschen Philosophie ihren reifsten, selbst sozusagen klassischen Ausdruck gefunden hat. Wenn wir sagen: die Romantik, so meinen wir natürlich nicht nur die besondere litterarische

[1] Diese Ansicht Schellings ist wiederum genau übereinstimmend mit der Art und Weise, wie Schiller das Wesen des künstlerischen Gestaltens auffaßte: „Das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt, macht den poetischen Künstler", schreibt er an Goethe im Brief vom 27. März 1801. Diese Übereinstimmung ist natürlich keine zufällige, denn nach eben diesem Briefe hat eine Debatte zwischen Schiller und Schelling über diesen Gegenstand stattgefunden.

Richtung einer sogenannten „romantischen Schule“ in Deutschland, nicht nur jene zweideutige Bewegung, deren Stifter zur römischen Kirche übertraten und den schmachvollen Vorsatz faßten, „ein Drama zu schreiben, in dem Karl V. verherrlicht würde[1].“ Sondern wir verstehen unter ihr eine der wesentlichen Grundrichtungen des menschlichen Charakters. Diese Romantik der Philosophie ist damals gekommen, wie um die graugesponnene Leinwand unseres Daseins mit leuchtendem Gold und Purpur zu bemalen, etwa gleich den großen Meistern der venezianischen Renaissance: tizianisch und giorgionesk sind ihre Farben, mit denen sie den Dingen eine eigenstrahlende Kraft, Inbrunst und Schönheit zu verleihen sucht. Eine Zeit der Erwartung war angebrochen, in welcher einer lang erharrten Stunde Erfüllung gewährt schien. Gleichsam mit den Flügeln der Morgenröte, wie die Bibel sagt, mit den rosig erglühenden, opalschimmernden Schwingen des Morgens ist der Mensch in dieser feierlichen Zeit seinem Tage entgegengeflogen. Dieser Flug der morgendlichen Sehnsucht ist die Größe gewesen, die wir unserer Romantik für immer zuerkennen müssen, ... selbst wenn der Tag, der da erwartet worden ist, schließlich kein anderer war wie alle die Tage des menschlichen Lebens; selbst wenn anstatt der siegreichen Sonne nur der trübe, enttäuschende Vorhang einer kurzen Dämmerung am Himmel bleichte. Diese Erwartung war an sich heilig und gut, da sie vom Menschen das Höchste und Beste forderte, da sie den Mut hatte, idealisch zu sein und im Menschen idealisches Wesen zu verehren. Nur als den Ausdruck dieser feierlich erwartenden Zeit verstehen wir die hier angedeuteten Gedanken und Philosophien, nur als einen solchen ihr leidenschaftliches Unterfangen.

Die Philosophie war, wie der romantische Geist der Zeit,

[1] Siehe die „Blütezeit der Romantik“ von Ricarda Huch, S. 369.

an einen Anfang gelangt, von wo aus sie hoffen durfte, die Bahnen des objektiven Geistes nachdenkend zu durchmessen. Dieses Prinzip des Anfanges mußte natürlich schon alles in sich bergen, wenn das übrige aus ihm a priori abgeleitet werden sollte. Wenn daher eine Metaphysik in dem von Kant aufgestellten Sinne als eine Kategorienlehre a priori *überhaupt* möglich war, so mußte sie es jetzt sein oder — nie. Wenn jetzt aus diesem alles umschließenden, alles enthaltenden und alles behütenden Prinzipe des absoluten Logos die Gesamtheit der Welt und ihrer Kategorien *nicht* zu entwickeln war, dann war auch jede Aussicht auf die Möglichkeit einer Metaphysik als apriorische Ableitung der Kategorien geschwunden, dann stand ein furchtbarer und unheimlicher Zusammenbruch des Rationalismus bevor. Nie war der philosophierende Mensch so gottsüchtig gewesen, nie hatte er vorher so viel gewollt, nie hatte er in dieser Zuversicht seine Arme nach dem Absoluten ausgereckt und sich ihm so nah, so wesensgleich und so ebenbürtig gefühlt. Denn hier, wenn irgendwo, in unserem Lande, in dem Deutschland der Romantik und der Identitätsphilosophie, hat die ungeheure Beschwörung des Erdgeistes stattgehabt, hier hat Faust seine erschütternden Worte gerufen:

„Es weht
Ein Schauer vom Gewölb herab
Und faßt mich an!
Ich fühls, du schwebst um mich, erflehter Geist!
Enthülle dich!
Ha! Wie's in meinem Herzen reißt!
Zu neuen Gefühlen
All meine Sinne sich erwühlen!
Ich fühle ganz mein Herz dir hingegeben!
Du mußt! du mußt! Und kostet' es mein Leben!"

HEGELS PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES UND DAS ABSOLUTE WISSEN

„Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu ihn zu explizieren.“ Hegel



ie drei nachkantischen Denker zeichnen sich durch eine gemeinsame Merkwürdigkeit aus, die nicht nur in der Geschichte der Philosophie sehr selten ist: alle drei stellten sich ihre Aufgabe, die sie zu lösen hatten, mit vollem Bewußtsein. Da jeder zunächst unbedingtester Anhänger des vorangehenden Meisters war, konnte er überhaupt nur dadurch zu einer selbständigen Lebensarbeit gelangen, daß er das Werk seines Vorgängers ganz unabsichtlich kritisch auflöste und zersetzte, um dann, von den erkannten Widersprüchen und Unzulänglichkeiten ausgehend, in einem neuen Prinzip ihre Versöhnung zu versuchen. So war Fichte über Kant hinausgekommen, so Schelling über Fichte; so gelangte Hegel über Schelling hinweg[1]. Der ganze Vorgang spielt sich mit bewegter Dramatik ab — zwei Menschenalter nach dem Erscheinen der Vernunftkritik war bereits alles vollendet! Die Geschichte arbeitet ja immer in logischen Zusammenhängen, wie wir in den Einzelfällen fast jedesmal spät und unzulänglich zu erkennen vermögen, aber diese logische Arbeit geschieht ohne Bewußtsein der handelnden Spieler. Ein jeder fühlt sich für sich und verfolgt seine Aufgabe, die er sich mit vollster Selbständigkeit (wie er wähnt) gestellt hat, und erst sehr spät, vielleicht am Ende

[1] Und dieser wiederum in seiner sogenannten positiven Philosophie über Hegel, was aber nicht mehr in unsere jetzigen Betrachtungen fällt.

seines Lebens nimmt er wahr, wie sehr ihm seine Arbeit und sein Tun zugemessen war. Oder der einzelne bemerkt überhaupt nichts hiervon und erst der Geschichtsschreiber findet bei nachdenklicher Betrachtung die Tatsache heraus, daß eine Aufeinanderfolge von Genien oder von Volkheiten im Grunde an *einem* Problem beschäftigt war, daß jeder Große die Sache da weiter führt, wo sie ein anderer liegen lassen mußte und daß wir allalle an einer Kette schleppen, unbekanntester Herkunft, unbekanntesten Endes.

Im Gegensatze hierzu scheint es in unserem Falle, daß sich die Geschichte einmal selber offenbaren wollte. Drei Männer treten auf und wissen schon am Anfange ihrer Arbeit genau, was sie zu tun haben. Der dunkle Drang, der nach Goethens Worten in jedem Guten zum rechten Wege hinwirkt, ist helles Erkennen geworden — einmal will sich fast die Absicht der Geschichte (wenn wir von einer solchen reden dürfen) mit der Absichtlichkeit des Menschen decken.

Wir haben noch im vorigen Abschnitte gesehen, wie sich Hegeln diese Aufgabe darstellte. Er wollte aus dem absoluten Geiste die Totalität des Werdens entwickeln, d. h. alle Kategorien der Natur und des Geistes in ihrem Entwickelungsgange darstellen. Die Welt war ihm ein Werden des Geistes und aus dem Geiste, die Philosophie somit die Wissenschaft von diesem Werden, d.i. im weitesten und metaphysischen Sinne: Geschichte!

Allerdings zunächst noch nicht Geschichte als ein Prozeß zeitlichen Geschehens, sondern lediglich als die Auseinanderfolge *logischer* Epochen und Kategorien. Wir haben schon bei Kant gefunden, daß die Metaphysik eine neue Form der *Logik* war, eine transzendentale im Gegensatze zu der bisher allein bekannten reinen und angewandten Logik. Transzendental war diese Logik in Ansehung ihrer Objekte[1], welche

[1] Und natürlich auch in Ansehung ihrer Erkenntnismethode, wie

sie untersuchte: nämlich die *reinen* oder apriorischen Verstandesbegriffe oder die transzendentalen Denkformen (Kategorien) im Unterschiede von den grammatikalisch-sprachlichen Grundformen des Urteilens und Schließens. Wollte Hegel eine Metaphysik des Werdens geben, so konnte sie nur eine Vollendung der transzendentalen Logik Kantens sein, d. h. Kategorienlehre, die aber das endlich war, was sie weder bei Kant noch bei Fichte noch bei Schelling gewesen sein konnte: *Prozeß*, d.h. die Aufzeigung der Tatsache, *daß* und *wie* die einzelnen Kategorien auseinander hervorgingen.

Zwei Dinge waren mithin an Hegels Aufgabe neu gegenüber der transzendentalen Logik Kants: erstens mußte diese Logik eine Entwickelungsgeschichte der Kategorien sein; — und zweitens waren diese Kategorien nicht mehr Denkformen des transzendentalen Ichs, sondern Denkformen des absoluten Geistes. Es galt zu zeigen, wie der absolute Geist dazu kam, die Kategorien zu setzen und aus sich heraus zu spinnen; — nicht mehr allein das Werden in der Welt aufzuzeigen, wie das schon der große Herakleitos versucht hatte, sondern das metaphysische Werden im absoluten Geiste! Es galt, die spinozistische Trägheit aus dem Absoluten Schellings zu entfernen und mit dem Geiste als dem genetischen Urgrunde der Wirklichkeit Ernst zu machen.

Das kantische Dogma von der bloß subjektiven Gültigkeit der Kategorien war somit kühn durchbrochen worden. Hegel schickte sich an, die Kategorien auf das Objektive schlechthin, auf den absoluten Geist, anzuwenden und sie überhaupt *nur* als Denkformen des Absoluten anzusehen. Das Absolute war das Gewisseste und Sicherste, was Hegel voraussetzte, es war für ihn der Anfang, das α und ω aller

---

wir gesehen haben, was aber immer erst sekundär aus der ersten Bedeutung dieses Wortes gefolgert wird und zunächst durchaus nicht in ihm liegt.

Philosophie. Aber trotzdem schien die Aufgabe eine ungeheuere! Die Kategorien als die Gedanken oder Begriffe des absoluten Geistes sollten in ihrem Werden entwickelt werden, entwickelt von dem durchaus diskursiven und abstrahierenden Intellekt des Menschen, entwickelt in derselben Weise, wie sie der Geist selber aus sich hervortrieb — d. h. a priori. Eine Entwickelungsgeschichte *a priori* der Kategorien des absoluten Denkens wollte geliefert werden: das war nackt ausgesprochen das Ziel Hegels. Man schaue zurück in die Philosophie des Abendlandes und man wird nichts von ähnlicher Kühnheit, aber auch nichts von großartigerer Vermessenheit des Menschengeistes finden. Zu erstaunen wäre hier nichts, wenn es sich um das Paradoxon eines Schwarmgeistes handelte, zu erstaunen ist hier nur, daß diese unermessene Verstiegenheit des Geistes eine strenge Folgerung aus der kritischen Philosophie darstellte, und daß der Unternehmer dieser Aufgabe ein Mann von der tiefen Besonnenheit des Genies und einer vorzüglichen kritischen Begabung war.

Freilich standen die Voraussetzungen des Unternehmens zu dem Unterfangen selbst in einem genauen Verhältnis. Wenn das menschliche Denken a priori die werdenden Kategorien zu entwickeln imstande war, wenn eine „transzendentale Logik" im eminentesten Sinne geschrieben zu werden vermochte, dann mußte der menschliche Intellekt tatsächlich um die Geschichte des absoluten Intellekts a priori *wissen*, dann mußte der Mensch gleichsam dabei gewesen sein, als der ewige Geist die Epochen seiner Entfaltung begann — — dann stand vor dem fragenden Sinne des Denkers plötzlich die uralte rationale Frage in neuer Fassung: wie ist apriorisches Wissen vom apriorischen absoluten Geiste möglich?

Diese Frage und keine andere war die Grundvoraussetzung, von welcher das Schicksal der Philosophie, soweit sie Ratio-

nalismus war, abhing. Mit ihr mußte sich Hegel abfinden, mit ihr mußte zuerst gerungen werden, wenn das höchste Werk des Denkens erstehen sollte. Im selben Augenblicke, wo Hegel seine geschichtliche Aufgabe, die ihm seine Zeit vorschrieb, mit klarem Bewußtsein erkannte, mußte auch diese grundsätzliche Frage vor ihm stehen und ihn mahnen, zuerst die Möglichkeit dieser Aufgabe zu untersuchen, ehe er an ihre Lösung ging. Wie jeder Selbstdenker, der die Arbeit der Spekulation weiterfördern will, mußte er bei der Erkenntnis seines Problems gleichsam noch einmal von vorne anfangen, wurde er kurz vor Durchführung seiner transzendentalen Logik zurückgeschleudert zu jener Frage, die vom Grunde des Platonismus aufgetaucht war, die Kant seiner Kritik der reinen Vernunft voranschickte und die Hegel in veränderter Form nun aufzunehmen hatte: wie ist apriorische Erkenntnis dessen möglich, was die Philosophie gegenwärtig als die apriorisch-metaphysische Wirklichkeit ansieht, — in diesem Falle: Erkenntnis des absoluten Geistes?

Dieser Wendepunkt der rationalen Philosophie wird bezeichnet durch Hegels erstes und entscheidendes großes Werk, durch die „Phänomenologie des Geistes". Es war in der Tat die Sommersonnenwende der deutschen Philosophie, die hier sich vorbereitet hatte. Rosenkranz, der Biograph und Schüler Hegels, redet von der „phänomenologischen Krisis" des hegelschen Systems — und eine Krisis war wirklich auch angebrochen. Aber nicht nur eine Krisis des hegelschen Systems, sondern des gesamten Rationalismus im Abendlande. Wer die Zusammenhänge dieser jetzigen Philosophie mit dem Denken der Antike richtig erfaßt hat, dem ist es zweifellos geworden, daß hier entschieden wurde, nicht etwa nur über Hegel oder die nachkantische Philosophie, nicht nur über den Grundgedanken des kantischen Kritizismus, — es wurde hier ein Gericht gehalten über den

Platonismus selbst, als der ewig klassischen, ewig sich wandelnden und ewig verjüngenden und doch wieder dauernd stetigen Form der rationalen Philosophie schlechthin.

Nie könnte man tief genug erfassen, was dieser Platonismus für die Philosophie, für die Kultur, ja, für das Leben und das Dasein der europäischen Menschheit bedeutet[1], — nie kann man aber auch stark genug mitfühlend jene innerste Erschütterung wieder erleben, die jetzt die Peripetie, den Umschwung in dem Drama des Rationalismus vorbereitete. So verstanden, so die letzten Voraussetzungen des rationalen Denkens in sich enthaltend, war die „Phänomenologie des Geistes" das Schicksalsbuch des Platonismus, mithin das Schicksalsbuch für eine Kundgebung des Menschen, die mit sehr wenigen anderen Dingen zu den edelsten Besitztümern zählt, deren wir uns glücklich rühmen dürfen. Es ist daher hoch an der Zeit, sich mit dem eigentlichen Wollen dieses dunklen Werkes, eines stammelnden Dithyrambos der Wissenschaft, auseinander zu setzen. Wenn es Hegeln gelingen konnte, die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis des absoluten Geistes zu zeigen, so war die rationalistische Philosophie gerettet. Die Frage ist nur, wie sich diesem Denker das Problem darstellte, das er zu lösen hatte, wie er es aussprach und auf welche Weise er es dem Ganzen seines Systems zugrunde legte.

Es war zunächst ein jedem in die Augen fallendes grundsätzliches Ergebnis der kantischen Philosophie, daß der unmittelbare Inhalt des menschlichen Geistes nur wieder Geist, d. h. Vorstellung, sein könne. Der Geist hat als Inhalt nur sich selber. Insofern ist die Meinung des transzendentalen Idealismus unumstößlich und sicher. Der bewußte, menschliche, von jedem erfahrene Geist denkt nur seine Vorstellungen, seine Inhalte, sein „Für-sich-Sein". Zu diesem

[1] Im Guten wie im Schlimmen!

„Für-sich-Sein“ des bewußten Geistes hatte aber Kant „das Ansich“, d.i. das kategorienlose Intelligible, das x, in Gegensatz gebracht und behauptet, daß es, soferne es ansich wäre, nie Inhalt des Bewußtseins, ja, überhaupt niemals auf irgend eine Weise von diesem erkannt werden könne. Kant hatte somit die mögliche Verbindung zwischen dem „Ansich“ und dem „Für-ein-Anderes“ abgebrochen, weil er die einzig denkbare *Beziehung* zwischen beiden (die Kausalität) auf das Sein des „Für-sich“, d.h. auf das menschliche Subjekt selbst beschränkt und damit als Brücke zwischen beiden geleugnet hatte. Wir haben gesehen und mehrfach hervorgehoben, aus welchem Grunde Kant dazu kommen mußte, die Unerkennbarkeit des Dinges an sich häufig zu betonen[1].

Weit entfernt aber, sich hierbei zu beruhigen, kam Hegeln so gut wie alles darauf an, wie diese Erkennbarkeit des „Ansich“ zu bewirken sei. Das schicksalsreiche Ding an sich Kantens mußte dem hegelschen absoluten Geiste oder dem Begriffe insoferne gleichen, als es genau wie dieser *intelligibel*, d.h. frei von Räumlichkeit, von Zeitlichkeit und von den Kategorien war. Andererseits war das kantische Ding an sich von Hegels „Begriff“ insofern verschieden, als es durchaus nicht imstande war, die Kategorien, von welchen es urprünglich frei ist, genetisch aus sich zu entwickeln, wie der absolute Geist Hegels. Aber diesen grundlegenden Unterschied zwischen dem metaphysischen Geiste, dem „Ich an sich“ und dem erkenntnistheoretischen „Ding an sich“ scheint Hegel ebensowenig beachtet zu haben, wie etwa sein

[1] Weil er die Kategorien *a priori* deduzieren wollte, dieselben mithin nur Geltung für den Bereich haben konnten, innerhalb dessen eine apriorische Erkenntnis möglich ist: nämlich innerhalb des *Ichs* oder des Bewußt-Seins. Ist dies der Fall, dann sind etwaige Dinge an sich *ohne* Kategorien, mithin für uns absolut unerkennbar. Siehe S. 100 ff. dieses Buches.

Todfeind Schopenhauer, der seinen metaphysischen Willen ebenfalls als eine Fortbildung von Kants Ding an sich ausgeben zu können glaubt. Es ist also über Hegels „Ansich" zunächst zu sagen, daß in ihm „Ich an sich" und „Ding an sich" in eins geworfen werden und daß er beide einfach miteinander vermischt.

Sieht man über diese schwer begreifliche Verwechslung der beiden „Ansich" bei Hegel hinweg, so heißt die Frage, die er zu beantworten hatte, einfach so: Wie ist eine solche Beziehung zwischen dem „An-sich-Sein" und dem „Für-ein-Anderes-Sein" möglich, daß das erstere zum letzteren wird? Wie kann das Ansich zum Füreinandres, das objektiv wirkliche, außerbewußte *Sein* menschliche Erkenntnis, menschliches Bewußtsein werden? Das kantische Ansich war ohne Beziehung zum erkennenden Subjekte, ein Grenzbegriff, den der menschliche Geist wohl als Existenz zu denken sich unterfangen durfte, von dem aber nie etwas genaueres (a priori!) auszusagen war, als daß er existierte, da sein mußte. Diese ärmliche Bestimmung des Dinges an sich, die sich mit der bloßen Behauptung des „Daß" erschöpfte, konnte Hegeln nicht befriedigen: er wollte das „Wie" erfahren und mußte deshalb nach einer Beziehung zwischen dem Ansich und dem menschlichen Bewußtsein forschen.

Diese Beziehung ist zunächst ganz abstrakt ausgedrückt das *Werden*. Kants Ansich war ein Sein, ein starr fixiertes, träges Beharren, welches schlechthin bewegungslos niemals eine Veränderung erfuhr und schon deshalb auch niemals zum Geiste des Menschen sich beziehen konnte. „Das Ansich ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für-sich zu sein und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird"[1]. Das erste, was vom

[1] Siehe „Phänomenologie des Geistes", S. 15, II. Band der Gesamt-Ausgabe.

Ansich behauptet werden muß, um es zum bewußten Geiste des erkennenden Menschen in Beziehung zu setzen, ist daher seine Beweglichkeit, seine flüssige Dialektik. Hegel drückt dies so aus, daß die ansichliche Substanz lebendig und zum Subjekt werden müsse, d. h. zu einer rastlosen Selbsttätigkeit und Selbstbewegung. Erst wenn das der Fall ist, kann sich das Ansich der Erkenntnis offenbaren durch das *Werden*, oder, wie Hegel es nennt, durch das „vermittelte Wissen".

Aber damit ist im Grunde noch nichts gesagt. Vom „Ansich" einfach behaupten, daß es „Werden" sei, ist nicht viel mehr, als überhaupt sagen: es sei, wenn man nicht anzugeben vermag, wie und was da wird. Das Werden ist keine Beziehung zwischen Ansich und Fürsich, da es sich selbst wieder auf ein tieferes Verhältnis gründet: werden kann nur, was schon *ist*. Das Ansich-Sein kann sich nicht vermitteln und nicht zum menschlichen Wissen gelangen, es kann als solches nicht die Mauern des Bewußtseins erstürmen, wenn es nicht von Anfang an schon im Bewußtsein ist. Die wirkliche Beziehung zwischen Ansich-Sein und Für-ein-andres-Sein, zwischen objektiver Wirklichkeit des Dinges an sich und dem bewußten Geiste des Menschen ist daher ganz folgerichtig bei Hegel nicht das *Werden*, sondern die — — *Identität*! Und zwar Identität im strengsten und eigentlichsten Wortsinne als Dieselbigkeit oder Einerleiheit! „Das Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden, dies heißt nichts anderes, *als dasselbe hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen*." (S. 21.)

So hat Hegel das Problem, das gefährliche, anscheinend unlösbare, gleich an der Schwelle seiner Phänomenologie *gelöst*! Die Beziehung zwischen Ansich und Für-sich, zwischen Ding an sich und menschlichem Bewußtsein scheint endgültig festgelegt. Hatte Kant noch manchmal im Widerspruche mit seiner eigenen Lehre die Kausalität als die einzig mögliche

Beziehung zwischen Ding an sich und Bewußtsein behauptet, so war die nachkantische Philosophie mit Recht darüber weitergeschritten, indem sie auf den Widerspruch dieser Lösung mit Kants Kategorienlehre hinwies. Fichte und Schelling (bis zu seiner „positiven Philosophie") konnten dieses Problem mit gutem Gewissen auf sich selbst beruhen lassen, da das Ding an sich für sie überhaupt sinnlos und überflüssig war. Erst für Hegel war hier eine furchtbare erkenntnistheoretische Schwierigkeit, weil er zum ersten Male wieder mit dem Ansich rechnete: sein absoluter metaphysischer Geist ward ihm eins mit Kants Ansich und sein Problem hieß: wie ist eine apriorische Erkenntnis des absoluten, ansich-seienden Geistes möglich? Es mußte demnach eine Beziehung zwischen dingansichlichem, absolutem Geiste und Bewußtsein geben; — wenn es *keine* gab, so war das Problem unlöslich; wenn es die von Kant zeitweilig angegebene Kausalität war, dann war das Ansich niemals a priori, sondern höchstens a posteriori, durch Erfahrung zu erkennen möglich — — was blieb übrig?

In dieser höchsten Bedrängnis löst Hegel das Problem sehr einfach, indem er seine Schwierigkeit gleichsam zerhaut: das Ansich ist das Wissen im menschlichen Bewußtsein, die Beziehung zwischen beiden ist die numerische Einerleiheit, die Kategorie der Dieselbigkeit. *Damit ist aber der Zusammenhang des Problems mit Kant endgültig gelöst.* Die anscheinende Verwandtschaft der Probleme ist kühn zurückgewiesen: Hegel *stellt* das Problem wohl mit Kants Worten, legt aber dem Ansich Kants einen vollkommen veränderten Sinn unter. Unter diesen Umständen ist aber auch das Grundproblem der Phänomenologie des Geistes ein anderes geworden. Wir wissen jetzt, daß wir bei der Frage Hegels: wie das Ansich zum Für-ein-andres-Sein werden könnte, an etwas anderes zu denken haben, als an Kants

„An-sich“. Hegel sucht den Satz zu verwirklichen, daß es der Geist nur mit dem Geiste zu tun haben könne. Das Ding an sich ist ihm nichts außer dem Bewußtsein Da-Seiendes mehr, sondern ein Sein im menschlichen Bewußtsein selbst. Die Frage, nach der wir einzig fragten, wird von Hegeln gewaltsam gelöst und statt ihrer müssen wir einer anderen nachgehen.

So wie Hegel die Frage jetzt stellt, oder vielmehr so, wie er sie sich zurechtdeutet, hat sie nichts mehr mit Kant zu schaffen. Die zwei Pole, zwischen denen eine Beziehung, gewissermaßen eine Verbindungsstrecke aufzufinden sei, sind nicht mehr an sich und für-ein-andres, d. h. objektiv wirkliches, subjektsjenseitiges Sein und menschliches Bewußt-Sein, Sein und Denken, dingansichliche Welt und subjektiver Geist oder Ich, sondern „Gegenstand“ und „Begriff“, die beide schon selbst ins Bewußtsein fallen. Die Phänomenologie des Geistes ist jetzt eine Phänomenologie des *Bewußtseins*, die Lehre von den Erscheinungsformen des Objektes im menschlichen Bewußtsein, von den Daseinsformen des Ichs. „Das Ding *ist* Ich, ... es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur durch Ich und seine Beziehung auf dasselbe.“ (S. 576.) Oder: „das, was ist, oder das Ansich ist nur, insofern es *für* das Bewußtsein, und was *für* es ist, auch *an sich* ist.“ (S. 171.) Als Gegenstand dem Bewußtsein in sinnlichster Unmittelbarkeit ursprünglich gegeben, soll es nun zuletzt dem absolut adäquaten *Begriffe* als der dem Denken allein angemessenen Form entsprechen. „Das Ziel aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.“ (S. 63.)

Indem Hegel dem kantischen Ansich eine so eigene,

durchaus von seiner vorigen Bedeutung verschiedene Auslegung zu teil werden läßt, muß sich naturgemäß der ganze allgemeine Inhalt der Phänomenologie verändern. Aus einer Aufgabe der Erkenntnislehre im tiefsten und entscheidensten Sinne wird eine solche der *Geschichte*; aus der Beantwortung der Frage, wie das subjektsjenseitige Ansich zum Für-sich-Sein gelangen könne, ohne seine Realität und Unmittelbarkeit einzubüßen, wird die andere: wie sich die sinnliche Gegenständlichkeit des Objektes langsam zu einer geistig-begrifflichen wandele! Dies ist eine Frage, welche naturgemäß nur die umfassendste Phänomenologie aller menschlichen Kulturformen zu beantworten vermag. Da aber Hegel selbst das Problem als ein solches der Erkenntnislehre (im kantischen Sinne) nicht klar und unzweideutig genug von der Fragestellung in der von ihm gegebenen veränderten Bedeutung unterscheidet, folgt notwendig eine dauernde Vermischung von Erkenntnistheorie und Kultur-Philosophie, von Metaphysik und Geschichte, welche man der „Phänomenologie" häufig genug zum Vorwurfe gemacht hat; — nicht mit Unrecht, wenn man die zwiespältige Fassung der Aufgabe berücksichtigt, aber aus dieser auch mit höchster Notwendigkeit sich ergebend. Die quälende Dunkelheit dieses geistreichsten aller philosophischen Werke rührt daher, daß der Denker fortgesetzt den Anschein erwecken mußte, als löse er das Grundproblem der Erkenntnislehre und Methode des Rationalismus, während er im Grunde nur ein solches der menschlichen Geisteskultur und Geschichte aufzuhellen bemüht war.

Denn wie gesagt, es ist jetzt eine Philosophie über die Geschichte des bewußtseins-diesseitigen Objektes, des vom Menschen vorgestellten Gegenstandes im weitesten Sinne, welche Hegel schreibt, d. h. über die Umbildungen und Verwandlungen, welche das ursprünglich *sinnliche* Objekt er-

litten hat, bis es zur reinen Form des begrifflichen Denkens geläutert wurde. Hiermit ist aus dem anfänglich erkenntnistheoretischen und methodischen Grundproblem eine *Philosophie der Geschichte* geworden. Die Geschichte ist Hegeln ein Abstraktionsprozeß, der vom sinnlichen Vorstellen (Ansich des Denkens) zum begrifflichen Denken, ja, zum seiner selbst bewußten Denken des Denkens (zum Für-sich des Denkens) fortschreitet. Das Objekt, welches nur insoferne dies ist, als es in Beziehung zum Subjekt steht, wird von diesem immer neu verworfen, um neu und vergeistigt in anderer Form wieder aufzuerstehen.

Dies ist der Sinn der Geschichte für Hegel. Und diese Geschichtsauffassung hellt jetzt auch vielbedeutend die Absicht der ganzen Phänomenologie des Geistes auf, über die Stelle, die sie sowohl dem philosophischen Problem gegenüber einnimmt, als auch über den eigentlichen Rang, welchen sie in der Geschichte der deutschen Philosophie einzunehmen befugt ist. Wir haben uns hier der Grundbedeutung Hegels überhaupt genähert; — einzig in der Geschichtsauffassung besteht sein unmittelbarer Zusammenhang mit unserer gegenwärtigen Zeit durch eine Reihe glänzender Forscher, welche auf allen nur möglichen Gebieten Hegels kühne Gedanken verarbeitet haben. Nichts beweist vielleicht mehr für die Höhe und Freiheit dieser Geschichtsbetrachtung, als daß Männer so verschiedener Artung wie Ludwig Feuerbach und David Fr. Strauß, Zeller und Kuno Fischer, Bruno Bauer, Carriere und Biedermann, Marx und Lassalle sich ihrer bemächtigt und auf ihre Art fruchtbar gemacht haben.

Wie hier die Geschichte zum ersten Mal behandelt wurde, ist ihr vor allem die Möglichkeit geworden, eine Geisteswissenschaft ersten Ranges zu sein, eine Weltbetrachtung und Weltanschauung, nicht eine Aufzählung von Charakteren und Begebenheiten zu pragmatischem Behufe. Hegel hat

hier den Weg vollendet, zu dem ihn vier Ansätze der Geschichtsphilosophie in Deutschland auffordern mußten: Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“, Herders „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“, Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ und Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung“, die ebenso sehr geschichtsphilosophischen als ästhetischen Inhalts sind[1]. Außerdem mögen noch Fichtes und Schellings geschichtsphilosophische Bemerkungen einflußreich gewesen sein, namentlich des letzteren gedankenreiche Andeutungen am Ende des „Systems des transzendentalen Idealismus“. (Abschnitt E, III.) Das Wesentliche dieser Geschichtsauffassung liegt nicht sowohl darin, daß hier die Geschichte als *Entwickelung* angegeben wird — ein Fortschritt gegen die Aufklärung, der allein schon unermeßlich ist! — sondern vielmehr ist es darin zu suchen, *daß die Geschichte als Verwirklichung eines Zieles oder eines Zweckes angegeben wird.* In der allgemeinen Bestimmung, daß die Geschichte Entwickelung sei, würde Hegel seine Verwandtschaft mit der Deszendenzlehre der gegenwärtigen Biologie zum Ausdruck bringen. Aber mit dem Versuche, die Geschichte als Verwirklichungsprozeß eines metaphysischen Zieles zu betrachten, erhebt sich Hegel so unendlich weit über die Deszendenzlehre, daß diese *grundsätzlich* als hinter Hegel zurückgeblieben angesehen werden muß. Hegel weiß, und er erweist es ein für allemale als notwendig, daß Entwickelung in der Welt nur einen Sinn hat, wenn ein *Zweck* der Entwickelung angegeben wird. Nichts liegt ihm ferner als der öde Satz, daß Entwickelung gleich Differenzierung *sei*, weil sie Differenzierung mit sich bringe[2]; — Entwicke-

[1] Schiller war nebenbei bemerkt überhaupt von größter einwirkender Bedeutung für Hegel, so daß er mit Kant und Schelling zu dessen Haupt-Anregern gehört. Noch tiefer als die Geschichtsbetrachtung Hegels ist seine Ästhetik von Schiller bestimmt. — [2] Die Entwickelung als Differen-

lung ohne Angabe dessen, was sich ent-wickelt und was entwickelt wird, ist schon ihm ein müßiges Spiel der Begriffe, bei welchem bei scharfem Zusehen so gut wie gar nichts zu denken ist. Was so in der ganzen Phänomenologie schon überall zutage tritt, hat er später in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte wörtlich ausgesprochen: „das Prinzip der Entwickelung enthält das Weitere, daß eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung zu Grunde liege, die sich zur Existenz bringe" ..... „und ferner ist sie(die Entwickelung) nicht das bloß Formelle des sich Entwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalte" (a.a. O. S. 67 u. 69). Hegel ist demnach im Gegensatze zur mechanistischen Deszendenzlehre durchaus konsequent gewesen mit dem Begriffe der Entwickelung, um in Übereinstimmung mit Kant und Schiller vom Werden des Weltgeschehens zu sagen, daß es die Verwirklichung der *Freiheit* wäre — ein Ausdruck des absoluten Entwickelungszieles, der uns später noch eingehender beschäftigen wird[1].

---

zierung zu definieren, heißt die *äußere* Erscheinung eines Vorganges mit diesem Vorgange selber verwechseln. Folgte man diesem Beispiel, so könnte man einfach das embryonale Wachstum des befruchteten Eies als Furchung „erklären", die Gedanken als Reflexbewegungen der nervösen Zentra des Gehirns usw. Gewiß bedingt jede Entwickelung von außen gesehen fortschreitende Differenzierung, aber was Entwickelung sei, wird mit dieser Tatsache auch nicht entfernt verdeutlicht. Solange man noch nicht einmal darüber einig ist, ob die Entwickelung als eine vervollkommnete Anpassungsfähigkeit der Individuen oder nicht im Gegenteil als die jeweilige Überwindung einer geglückten Anpassung aufzufassen sei — solange sind wir kaum zum *Verständnis* des Problems, geschweige denn zu seiner *Lösung* vorgedrungen. — [1] Der Freiheitsbegriff als Sinn der Geschichte ist bei Hegel genau identisch mit dem, was wir nachher als „absolutes Wissen" am Ende der Phänomenologie kennen lernen werden. Es ist nebenbei gesagt bedeutsam, daß im selben Zeitalter, wo in Frankreich die Freiheit als politische „droits de l'homme" durch

In dieser tiefsten Auffassung der Geschichte als eines Prozesses von metaphysischer Zielstrebigkeit liegt ohne Zweifel die größte Leistung Hegels, — eine Idee von bleibender Bedeutung für alle Zukunft und erhaben über jede Kritik. Wird alles in der Welt der Kategorie der Entwickelung unterworfen, d. h. ist alles Geschehen eine *Geschichte* im weitesten Sinne des Wortes, dann ist es unbedingt notwendig, das Ziel zu erkennen und den Zweck, dem die Entwickelung entgegenstrebt: zum mindesten das Ziel der eigenen Volkheits-Kultur. Diese Art von Geschichte, wie sie zum ersten Mal in der Phänomenologie des Geistes vertreten wird, befaßt alle Äußerungen des Menschen in sich; sie ist Geschichte des Rechtes, des Staates, der Politik und der Wirtschaft, Geschichte der Wissenschaften, der Kunst, der Religion, der Sitte, der Sittlichkeit, Geschichte der Ehe, der Liebe, der Philosophie und der Rassen, kurz, aller menschlichen Äußerungsformen überhaupt. Ja, wir finden bald auch die Andeutung, als werde zu dieser universalen Geschichte des Geistes noch die Natur gezählt werden,[1] als würde auch sie

---

die Revolution ihre Verwirklichung erfährt, wo von hier aus der europäische Liberalismus sich zu bilden beginnt, der mehrere Generationen hindurch die Politik beherrschen sollte — die deutsche Philosophie die geistigste Vertiefung des Freiheits-Begriffes in philosophischer Hinsicht unternimmt. Es ist fast selbst eine Art von Geschichtsphilosophie, wenn wir die Parallelentwickelung der französischen Revolution und der deutschen Philosophie erkennen, die beide unübertrefflich charakteristisch das revolutionäre Element des Romanen und des Germanen verdeutlichen. Dort die bekannte trinitarische Freiheitsformel, hier der markante Satz: „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". — [1] In der Enzyklopädie, § 368, sagt Hegel: „Die unterschiedenen Gebilde und Ordnungen der Tiere haben den allgemeinen, durch den Begriff bestimmten Typus des Tiers zum Grunde liegen, welchen die Natur in den *verschiedenen Stufen seiner Entwickelung* von der einfachsten Organisation an bis zu der vollendetsten, in welcher sie Werkzeug des Geistes ist, ... darstellt." Hier wird der Gedanke

eines Tages derjenigen Kategorie unterworfen, in die Hegel mit beispiellosem Wissen und Erfahren den ganzen Inhalt der bisherigen Welt zu zwingen bemüht war: der Kategorie der Entwickelung oder des Zweckes. Entwickelung, Geschichte und zweckvolles Werden sind für Hegel eins und niemals wird man wohl auf die Dauer auf diese Erkenntnis, daß sie eins sind, verzichten können. Daran kann uns nicht irre machen, daß die gegenwärtige Geschichtsforschung jede Zweckbetrachtung sorgfältig aus ihrer Methode ausschließen zu müssen glaubt[1]. Denn die heutige Historie befindet sich zum Teil immer noch in einer rückwirkenden Bewegung gegen die Ideenlehre Leopold von Rankes, andrerseits aber hat sie sich unter den unmittelbaren Einfluß der mechanistischen Biologie gestellt. Sie wird im selben Augenblick in der Ergründung geschichtlicher Zwecke ihre vornehmste und grundlegende philosophische Aufgabe finden müssen, wo sie sich über den Begriff der Entwickelung klar geworden ist, den sie vielfach ganz unbesehen von der Biologie übernimmt, ohne sich anscheinend bewußt zu sein, welche gefährliche kritische Aufgabe sie sich stellt. Ein großer Fortschritt in der geschichtlichen Betrachtung läßt sich deshalb gar nicht denken ohne die gründlichsten Untersuchungen über den verschiedenen Inhalt und Wert des hegelschen und des biologischen Entwickelungsbegriffes. —

So hat Hegel mit dem tiefst gefaßten Begriff der Historie die Erkenntnis zunächst der grundsätzlichen *relativen* Ziele

---

vom ideellen Urtypus der Gattung deutlich genug ausgesprochen, wenn die Idee einer genealogischen Verwandtschaft der Arten auch noch fehlt. Wie bei Schelling wird die Entwickelung der Arten zwar ideell, aber wohl nicht genetisch-wirklich, behauptet. — [1] Man vergleiche z. B. „Gegenstand und Ziel einer Weltgeschichte" im ersten Bande von Helmolts Weltgeschichte, deren Herausgeber sich nicht genug tun kann, mit großer Oberflächlichkeit alle Betrachtungen dieser Art als unwissenschaftlich zurückzuweisen.

der geschichtlichen Arbeit, dann aber weiterhin auch eines *absoluten* Zweckes zu der Hauptaufgabe der Philosophie gemacht und dadurch von der Geschichte zur Wahrheit erhoben, was Schelling später in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums nach seiner poetischen Art von ihr ausgesagt hat: nämlich daß selbst unter dem Heiligsten nichts Heiligeres sei als die Geschichte.

Die „Phänomenologie des Geistes" ist Philosophie der Geschichte, soferne sie den stammesgeschichtlichen Weg derselben gleichsam ontogenetisch, mit abgekürzten Phasen, zu wiederholen bestrebt ist. Nur sind die Vorgänge der Geschichte selbst ihrer letzten Konkretheit entkleidet, es gibt kein Hier mehr und kein Da, kein Früher oder Später, sondern nur ein Fortschreiten des noch armen, an innerlichen Momenten leeren Geistes zu dem Reichtum seiner aufgeschlossenen Möglichkeiten. Was der Geist sich erarbeitet habe, seit er im menschlichen Bewußtsein gleichsam eine Behausung fand, fragt Hegel. Insofern ist die Phänomenologie des Geistes eine Phänomenologie des Menschen schlechthin, eine Kulturphilosophie größten und erhabensten Stiles, ein Nachdenken dessen, was die Geschichte (die „res gestae") in Wirklichkeiten und menschlichen Vollbringungen gedacht hat, in den abstrakten Begriffen des philosophierenden Intellektes. Sie ist „die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt", wie Hegel selber sagt. Alle wichtigsten Verhältnisse werden berührt, welche der Mensch zum Menschen und der Mensch zu seinem Gotte haben konnte, sie werden zu Durchgangsstufen immer reicherer, immer mehr gesättigter Äußerungsformen des Geistes. So durchläuft er die Phasen in dialektischer Rastlosigkeit von der ersten Form der sinnlichen Gewißheit, dem Jetzt und dem Hier,[1] bis zum Selbstbewußtsein, der Vernunft, dem

[1] Hegel hat von diesem „Jetzt" und „Hier" mit außerordentlicher Tiefe

Geiste, der Religion, ja, dem absoluten Wissen. Allerdings wird ein Verständnis dieses Verfahrens nur durch ein sehr plastisches *Beispiel* ermöglicht werden können, was hier in Folgendem versucht werden soll.

Vielleicht hat es Hegel am deutlichsten bei der Naturerkenntnis gezeigt, wie er das Fortschreiten des Ansich zum Fürsich, d. h. des Gegenstandes zum Begriffe meint[1]. Während der Erkenntnis der anorganischen Naturgesetze erlangt ihm das erkennende Subjekt erstmals den Begriff des *Allgemeinen*, allerdings noch ohne die Einsicht, daß es hiermit sein eigenstes inneres Wesen im Gegenstande seiner Wahrnehmung erkennt. Hegel führt hierüber etwa Folgendes aus:

Unser wahrnehmendes Bewußtsein in der Naturerkenntnis ist zunächst erfüllt von einer Gesamtheit von Materien, die sich gegenseitig zu einander beziehen, sich durchdringen, auf einander bewegen usw. Ganz allgemein gesagt: wir nehmen Bewegungszustände wahr. Das Prinzip aller Bewegung aber ist die *Kraft*, und zwar Kraft als sich äußernde und als in sich zurückgedrängte (: eigentliche Kraft). Durch diese Kraft in ihrer zweifachen Form als aktuelle, tätige, und reprimierte, leidende, ist erst das Dasein von einander abschließenden Einheiten, gleichsam von dynamischen Individuen gegeben, deren jedes für sich besteht und das Dasein anderer an seiner Stelle ausschließt. Die Kraft ist es demnach, welche fortwährend das Moment der Verselbständigung der Einheiten einerseits und das ihrer gegenseitigen Einschränkung, Aufhebung und Vernichtung andrerseits setzt. Die tätige Aktualität wird in sich zurückgedrängt und begrenzt, gleichsam in sich reflektiert, weshalb man den ganzen dyna-

---

sozusagen eine Antinomie unserer Erkenntnis ausgesprochen: daß der Verstand, der durch die Kategorien nur im Allgemeinen denkt, als *denkender* überhaupt nie zu dem Besonderen, dem Jetzt, dem Hier, dem Dort etc. gelangen könne. — [1] Siehe „Phänomenologie des Geistes", S. 97—113.

mischen Naturprozeß als einen Akt der Selbst-Reflektion der Einen Ur-Kraft ansehen kann, die sich zum Teil als tätige äußert, zum Teil als leidende in sich selbst zurückgestrahlt wird.

Gerade durch diese Einsicht wäre aber der Sinnenschein von einer *Mehrheit* sich aufeinander beziehender Dinge dialektisch zerstört; das Nachdenken über den ganzen Vorgang führt zur Erkenntnis Einer Kraft, die sich zugleich äußert und einschränkt[1]. Es kommt nicht ein Anderes ihr entgegen: „das, was als Anderes auftritt und sie sowohl zur Äußerung als zur Rückkehr in sich selbst sollizitiert, ist, wie sich unmittelbar ergibt, selbst Kraft" (S. 102). Die Kraft in ihrer Doppeläußerung als sollizitierende (tätige) und sollizitierte (leidende) bildet so ein immer sich wandelndes Spiel der Wechselwirkung, wo die aktuelle Kraft selbst zur zurückgedrängten und diese zur aktuellen wird. Das Sein der Kraft muß demnach als ein höchst relatives angesehen werden: leidende Kraft ist nur insoferne, als auch gleichzeitig eine tätige ist, aktuelle aber nur in Beziehung auf eine zurückgedrängte. Nur inwiefern beide stetig wechselvoll kommen und gehen, nur inwiefern ihre Momente immerwährend *verschwinden*, *sind* sie. Dies alles erinnert stark an Leibnizens Lehre von der Relativität der Bewegung.

Indem sich aber dem nachdenkenden Verstande das Sein der Kraft in die höchst beziehungsweisen Zustände eines

---

[1] Der hier angedeutete Gedanke von der wesentlichen Einheit der Attraktions- und Repulsionskraft scheint mir der bedeutendste von Hegels ganzer Naturphilosophie zu sein. Er hat ihn später noch einmal entwickelt im ersten Bande seiner Logik, S. 125 (Erste Ausgabe, Nürnberg 1812). Sehr richtig hat hier Hegel herausgefunden, daß die Repulsion schon in der Sphäre der Attraktion (und umgekehrt) wirksam sein müsse. Die gegenwärtige Physik stimmt dem durchweg bei, wenn sie sowohl die anziehenden Körpermoleküle als auch die abstoßenden Äthermoleküle jeweils aus Äther- *und* Körperatomen zusammengesetzt sein läßt.

dialektischen Ineinander-Übergehens und Verschwindens zersetzt hat, kann man die Äußerungsformen der Kraft überhaupt nicht mehr als deren wahres Sein ansehen, sondern als bloße *Erscheinung*. Der menschliche Intellekt muß ein Beharrendes unterscheiden von dem ewig Schwindenden, ein Inneres, von unruhigem Wechsel Unberührtes. Die Bewegung der Kraft, ihre Erscheinung, wird für das erkennende Bewußtsein somit zur Vermittelung ihres innerlichen Wesens, ihres „Ansich"; — durch ihre Erscheinungsformen offenbart die Kraft dem Menschen, daß an ihr ein inneres Wesen von der rastlosen Bewegung der Oberfläche unterschieden werden müsse! Das Reich der Dinge an sich, d. h. ein Jenseits der Erscheinungen, beginnt sich zu erschließen, und der sinnliche Gegenstand hat den menschlichen Verstand in seinem dialektischen Spiele zum übersinnlichen Jenseits der Phänomene geführt.

Aber dieses eben entdeckte Innere ist noch dunkel und leer für unsere Erkenntnis, „denn es ist nur das Nichts der Erscheinung"; es ist erst negativ bestimmt als *Nicht*-Erscheinung. Hier scheint es fast einen Augenblick, als solle Kant mit der Unerkennbarkeit der Dinge an sich recht behalten. Aber Hegel ahnt selber, daß *sein* „Ansich" mit dem kantischen Ansich nichts mehr zu tun habe: es ist ja nur die Wahrheit der Erscheinung, die sich gerade *durch* ihr Erscheinen kund gibt! Denn wenn man vom Sinnlichen aussagt, daß es Erscheinung sei, hat man schon vom Übersinnlichen die große Wahrheit ausgesprochen, daß es jenseits der Erscheinung oder Ansich, daß es *Wesen* sei. Allerdings ist diese Aussage vom Ansich noch allgemein, bald wird sich dieses indessen noch bestimmter verkünden.

Denkt man nämlich noch weiter über den stetigen Wechsel der Erscheinungsformen der Kraft nach, so ergibt sich, daß diese lediglich durch den *Unterschied*, der alle Gegensätze

bestimmt, zum Dasein gelangen können. Wir haben ja gesehen, daß Kraft nur wirksam ist und in Erscheinung zu treten vermag durch ihre Unterschiedenheit in tätige und leidende. Man kann das auch so ausdrücken, daß der Unterschied als solcher das Lebensgesetz der Kraftäußerungen ist, gleichsam ihre grundsätzliche Kategorie, ohne die sie nicht wären. Was also die Erscheinungsformen der Kraft vermitteln, ist der *Unterschied* schlechthin als Naturgesetz aller schaffenden Aktualität — das *Gesetz* mithin in seiner ersten erkannten Form. Der Unterschied als solcher ist das Bleibende im Taumel, das Stetige, Nimmerbewegte, das Ansich der Kraft, ihr Übersinnliches, ihre Wahrheit. Eines ist, was hier dauernd sich kundgibt: die Unterschiedenheit, die man vielleicht frei als das metaphysische Mittel der Individuation der Kraft-Einheiten deuten könnte: das *Gesetz* in seiner abstraktesten, noch inhaltsärmsten Form, aber dennoch schon Gesetz, d. i. dauernder Bestand einer logischen Innerlichkeit.

So hat das Bewußtsein fast unmerklich einen weiten Weg vollendet, es hat den Schritt von der sinnlichen Wahrnehmung zum übersinnlichen Gesetz getan! Es hat ihn zurückgelegt, indem es alle Einzelerscheinungen auflöste in ihrer widerspruchsvollen Natur, die nie bei Einem beharren kann, ohne ihr Widerspiel ergänzend zu fordern. Dieser Weg ist die *Dialektik*, in deren Wesen gerade das erwähnte Beispiel eine aufklärende Einsicht gewährt. Man vermag aus ihm zu erkennen, was die dialektische Methode Hegeln gewährleisten kann und was nicht. Diese Methode entspringt mit höchster Notwendigkeit aus dem Inhalte des hegelschen Problems, oder sie ist vielmehr dieser Inhalt selber. Sollten die Metamorphosen des Bewußtseins-Objektes in ihrem Werden von der sinnlichen Unmittelbarkeit bis zur Erkenntnis ihres innerlichen „Ansich" entwickelt werden, so konnte sich Hegel auch an der intellektualen Anschauung des Schelling nicht

mehr genügen lassen. Diese war, wie erinnerlich, auf das „Ich an sich", auf den produktiv-bewußtlosen Geist in seiner überkategorialen Ewigkeit gerichtet, — hier sollte aber gerade das Auseinander der Verwandlungen offenbar werden, der Übergang des einen Zustandes in einen anderen. Freilich waren diese Übergänge in Wirklichkeit nur in den wenigsten Fällen *dialektische*, d. h. solche, bei denen ein Zustand in seinen kontradiktorisch ausschließenden Gegensatz überging.[1] Aber Hegel suchte diese Meinung festzuhalten und mußte aus diesem Grunde bloße Übergänge zu einem dialektischen Umschlagen zurechtdeuten — — eine Vergewaltigung des Tatbestandes, welche später vielleicht eine der wichtigsten Ursachen für den Zusammenbruch des Systems werden sollte.

Aber noch ein Anderes und ungleich Wichtigeres folgt aus der dialektischen Methode der „Phänomenologie des Geistes". Aus ihr geht nämlich unzweideutig hervor, daß sie gerade die *Lösung* des Problemes voraussetzt, welche Hegel erst mit ihrer Hülfe zu leisten trachtete — also genau dasselbe Resultat, welches uns schon bei Betrachtung der

[1] Eine andere Folgerung aus der dialektischen Methode, die Hegel in der „Logik" gezogen hat, wird in der „Phänomenologie des Geistes" noch vermieden: die Behauptung, daß jedes Ding es selbst und zugleich sein kontradiktorisch ausschließender Gegensatz sei. Die Entwickelung der Dialektik in der Phänomenologie muß notwendig als geschichtlich-zeitlich angesehen werden, weshalb die dialektischen Zustände auch zeitlich auseinander folgen, während in der Logik die Zeitkategorie gleichsam ausgeschaltet ist, infolge wovon eigentlich alle Zustände zumal, in einem in allen Teilen sich kontradiktorisch entgegengesetzten Ineinander verharren. Vergl. „Logik" I. S. XX. Hegel meint es hier nicht mehr so, als habe ein identisches Subjekt zu verschiedenen Zeiten die einander widersprechenden Prädikate + a und — a, sondern als sei das Subjekt + A = dem Subjekte — A, er meint nicht kontradiktorische Zustände an einem identischen Wesen, sondern kontradiktorische Wesenheiten: A = — A, die Aufhebung des Satzes vom Widerspruche!

beiden Bedeutungen des „Ansich“ auffallen mußte. Denn der dialektische Trubel des Werdens, den Hegel von den *Dingen* aufzuzeigen glaubt, betrifft gar nicht diese, sondern nur das menschliche Bewußtsein, welches sich ihrer bemächtigt hat. Nirgends sieht man deutlicher ein als hier, daß das Ansich der Dinge im kantischen Sinne ewig unberührt bleibt durch den fortwälzenden Strom der hegelschen Dialektik. Was rastlos weiterdrängt, ist lediglich die Reflektion des Menschen; was niemals bei einer Vor-Stellung des Objektes beharrt, sondern immer von Extrem zu Extrem planvoll forteilt, ist lediglich der diskursive Intellekt, der sich nur dadurch die Totalität der Dinge verdeutlichen kann, daß er sie in ihre komplementären Verhältnisse zerlegt: ähnlich dem, daß man die Strahlen der Sonne erst im Prisma brechen und ihre Komplementär-Farben darstellen muß, um das Eine weiße Ur-Licht in seinem Wesen zu verstehen. Aber das subjektsjenseitige Sein des wahren „Ansich“ wird dadurch gar nicht berührt, nicht mit in den Strudel des Prozesses hineingezogen. Dieses Ding an sich bleibt stetig „Substanz“ und wird niemals „Subjekt“, was doch Hegel beweisen wollte. Was sich verändert, was wechselt und im bunten Werden entsteht und sich auflöst, ist lediglich die Gesamtheit der Objekte im Bewußtsein; — soll das Ansich der Dinge mit in diese Dialektik einbezogen werden, so ist nur eine Möglichkeit hierzu vorhanden: man erklärt einfach von vorn herein, daß dieses Bewußtseins-Objekt zugleich das Ansich ist. Wenn die Dialektik Hegels mehr als ein Spiel subjektiver Reflektion sein will und die ansichseienden Vorgänge objektiver Wirklichkeit darzustellen sich herausnimmt, so muß sie eben gleich eingangs die numerische Einerleiheit von vorgestelltem Objekt und Ding an sich verkünden — einen Akt der erkenntnistheoretischen Gewaltsamkeit, den wir in der Tat Hegeln seiner Phänomenologie vorausschicken sahen. Die Kluft zwi-

schen dem wahren Ansich und dem begrifflichen Für-ein-Andres gähnt somit nach wie vor und auch die Dialektik vermag keinen Übergang des Einen zum Andern wirklich denkbar zu machen.

So geht auch aus der Betrachtung der dialektischen Methode hervor, daß Hegel eine Lösung der eigentlichen Frage nicht einmal versuchen kann, da diese Methode schon die Vernichtung des Problemes im Keime bedeutet. Das Ansich im eigentlichen erkenntnistheoretischen Sinne (Kants) als subjektsjenseitiges Sein kann dialektisch niemals zum Für-sich-Sein gelangen, es sei denn, daß es schon von allem Anfang an Für-sich-Sein, Bewußtsein, ist. Wenn Hegel gemeint hat, er könne die Trägheit des kantischen „Dinges an sich" zum Flusse bringen durch die Bewegungen und die künstliche Gymnastik seiner Dialektik, so ist das ein großer Irrtum gewesen: nicht das Ding an sich, das außerbewußte, objektiv-wirkliche Dasein ist umgeschlagen, hat sich entwickelt, vom Sinnlichen zum Geistigen erhoben und schließlich in die ideelle Welt des menschlichen Bewußtseins zurückgezogen, sondern nur der menschliche Intellekt hat dies alles vollführt. *Er* hat die Gegenstände, die ihm inhaltlich gegeben waren, aufgelöst, zersetzt, verlassen und ist zu andern geeilt, er hat sich entsinnlicht und vergeistigt, er hat sich vermessen, schließlich auch das Geheimnis der ansichseienden Außen-Welt gleichsam in sich einzusaugen. Hegel begeht denselben Irrtum, den etwa ein Physiker begehen würde, der die physikalischen Schwingungen des Schalles mit den physiologischen Erregungszuständen im Labyrinth und in der Schnecke des menschlichen Ohres verwechselte. Diese kritische Einsicht bedeutet aber eine große Verlegenheit für ihn. Denn wenn es Hegeln nicht gelungen ist zu zeigen, wie das Ansich der Dinge zum ideell vorgestellten Inhalt des Bewußtseins gelangen könne — wie kann ihm die umgekehrte

Aufgabe gelingen: nämlich zu zeigen, wie dieses Bewußtsein der höchsten metaphysischen Erkenntnis des *Absoluten* teilhaftig werden könnte, was sich schließlich als die zweite große Absicht seines Werkes herausstellt. Das *Absolute* ist die wahre, unverhüllte Endabsicht Hegels, dies ist eigentlich sein „Ansich", ihm zu Liebe und ihm zu Ehren hat Hegel sein Unternehmen begonnen. Wenn aber das bis hierher entwickelte Ansich gar kein wahres Ansich, sondern nur Bewußtsein ist, wie kann es dann zugleich zum Ansich des absoluten Geistes werden? Wenn es die hegelsche Dialektik, wie wir behaupten, wirklich nur mit einem Verfahren des menschlichen Bewußtseins zu tun haben kann — wie kommt dann am Ende eine Erkenntnis des göttlich-absoluten Geistes in die Dumpfheit des irdisch-dialektischen Verstandes? Angenommen, Hegel habe Recht, indem er die Phänomenologie des Geistes auf eine Dialektik des Bewußtseins einschränkte — wie kommt er auf *diesem* Wege zu seinem Ziele, nachdem er sich den andern gleich anfangs versperrt sah? Wenn aus dem *metaphysischen* Ansich kein Bewußtsein zu werden vermochte, wie erwächst dann umgekehrt aus der Erkenntnis der Bewußtseins-Phänomene ein untrüglich-sicheres, apodiktisches Wissen um den absoluten Geist, — auf welchem Wege gelangt Gott in den Menschen? Wie vermag aus dem Ansich Hegels, d. i. aus dem Zustande der reinen Un-Reflektiertheit durch die Reflektion des Bewußtseins Gott, das Absolute, ins menschliche Wissen zu kommen?

Dies war unsere Frage des Anfangs; dies ist die Frage, welcher der Denker gegen das Ende seiner Phänomenologie zueilt. Wir haben am Beispiele gesehen, wie Hegel zur Erkenntnis des *Gesetzes* als der wahren, intelligiblen Innerlichkeit der Naturkraft gelangt war. Aber hierbei kann sich seine Betrachtung des Geistes natürlich nicht beruhigen. Er will das Absolute, und die ganze Arbeit soll eigentlich nichts

anderes sein als die Eroberung des Absoluten in seinen verschiedensten Gestalten. Maske für Maske reißt die Dialektik des Erkennens von dem Angesichte der Wahrheit. Unser Bewußtsein findet den Gedanken des Absoluten zum erstenmal unter der Form der Mystik und der parmenideischen Alleinslehre, ja, auch der Romantik als der Sehnsucht nach der abstrakten Eins, der weltlosen Einheit schlechthin.[1] Hegel nennt hier den menschlichen Geist, wo er sich Gottes in dieser verzehrenden Form versichern will, das „unglückliche Bewußtsein"; — es ist historisch zugleich das Zeitalter der römischen Kirche im Mittelalter, wo der Mensch die Gottheit als sein äußerstes Widerspiel ansieht, dem er sich nur zerrissenen Gemütes und im Opfer nähern darf; wo er einerseits als sinnliche Kreatur für die schreckliche Alleinheit des Schöpfers nur ein Gegenstand von dessen göttlichem Zorne ist und wo er andrerseits in mystischer Hingabe, in sehnsüchtigem liebenden Verlangen nach Gott sich selbst vernichtet.

Von hier an ist die Phänomenologie des Geistes im höchsten Sinne eigentlich Religionsphilosophie: sie setzt alles daran, um eine wahre und endgültige Beziehung des Menschen zum Absoluten zu entdecken. In allen nur erdenklichen Formen sucht sich der Menschengeist mit der überwältigenden Macht dieses Absoluten abzufinden; es tritt ihm entgegen als tragisches Schicksal in der Antike, als Gewissen, als göttliches Gesetz der Caritas (im Weibe-Antigone), als Wille der volkheitlichen Allgemeinheit, als Recht, als Kunst, als Religion. Aber dies alles sind für Hegel nur geschichtliche Übergänge, Vorbereitungen von provisorischer Bedeutung, um zum klaren *Begriffe* des Absoluten zu gelangen.

[1] Alle diese historischen Äußerungsformen liegen wohl der Schilderung des „unglücklichen Bewußtseins" in der Phänomenologie zugrunde. Ebenda S. 154—168.

Wenn gesagt wird, daß Hegel den *Begriff* des Absoluten will, so könnte man zunächst daran denken, daß er nichts anderes will als jeder Mensch, oder zum mindesten jede Philosophie: eine der Kultur-Stufe angemessene Vorstellung von dem metaphysischen Wesen der Welt, soferne dieses Objekt des religiösen Verlangens ist. Der „Begriff des Absoluten" bedeutete dann den Genetivus objectivus, den Begriff, welchen der Mensch von Gott im Bewußtsein hat. Würde man indessen nur dieses Hegeln zutrauen, so hätte man ihn gar nicht verstanden. Hegel will mehr, unendlich viel mehr! Hier tritt bei ihm auf, was er selbst später unzähligemale betont und ausgesprochen hat und was einen frommen Schimmer mystischer Religiosität auf sein ganzes Lebenswerk wirft: Hegel will Gott haben, in sich haben, in sein Bewußtsein ziehen, auf eine Weise, die gleich unsere nähere Betrachtung finden soll.

Es wurde schon früher erwähnt, daß Hegel als das Ziel seiner Phänomenologie die Adäquatheit von Gegenstand und Begriff bezeichnete. Er selbst nennt dieses Ziel das „absolute Wissen", und wir müssen versuchen, eine möglichst deutliche und bestimmte Vorstellung von dem Wesen dieses Wissens κατ' ἐξοχήν zu gewinnen, um dann rückblickend die Bedeutung der ganzen Phänomenologie, ja, im grundsätzlichen Sinne des ganzen hegelschen Gedankens zu begreifen.

Es handelt sich hier, am Ziele der Phänomenologie, darum, eine Form für das Bewußtseinsobjekt auszufinden, oder vielmehr dem Bewußtsein ein Objekt zum Inhalte zu geben, welches derartig beschaffen ist, daß es die rein ideelle Seinsform des Bewußtseins aufhebt in die Form des realen und absoluten Ansich-Seins. Der Gegenstand und mit ihm die erkenntnistheoretische Form der Gegenständlichkeit soll als solcher überwunden und gleichsam in seiner sinnlichen Exi-

stenz aufgezehrt werden. Die Phänomenologie hat das Bewußtsein so weit zu führen gehabt, bis kein Gegensatz mehr außer ihm war[1]. Zu diesem Zwecke hat Hegel nach und nach alle Daseinsformen des Gegenstandes oder des Bewußtseins-Objektes entwickelt und nach ihrer Entwickelung wieder von höheren vernichten lassen, bis er eine Form des Objektes erreicht zu haben glaubte, wo der dialektische Geist zur Ruhe gekommen sei: diese Ruhe schien ihm gegeben mit der Erfassung des absoluten Begriffes. Ein Wissen sollte gesucht werden, welches zugleich ein *Sein* ist und zwar ein absolutes, ansichseiendes Sein im Gegensatze zu aller Relativität des menschlichen Bewußtseins.

Aber auch dieses Wissen um den absoluten Begriff oder um Gott ist zunächst noch kein Sein, sondern immer nur ein *Wissen*. Um Sein zu werden, absolutes Wissen *und* absolutes Sein, mußte das Wissen einen Inhalt zum Objekte haben, dem eo ipso Sein zukam. Wenn man fragt, wie solches möglich sei, so kann von Hegel nur eine Antwort gegeben werden: nur in der Selbst-Reflektion des Ichs auf sich selber ist ein Wissen erreicht, welches zugleich ein *Sein* ist. Denn hier, im Ich, wird ein Objekt *gedacht*, welches Subjekt des Denkens *ist:* cogito ergo sum — *Ich* = *Ich*! Das Subjekt des Denkens ist das Ich, dieses Ich ist selber Denken oder Begriff, da nur das Denken denken kann; — denkt daher der Mensch den Begriff seiner selbst, so denkt er die Identität des Begriffes als Denkenden und als Gedachten, d. h. eben den absoluten Begriff!

Sonach handelt es sich darum, daß der Begriff des Absoluten sowohl genetivus objectivus als auch genetivus subjectivus sei; d. h. daß das Absolute nicht nur der Begriff *von* Gott im Menschen sei, sondern der Begriff, welchen Gott im

[1] So hat Hegel selber die Aufgabe der Phänomenologie später gekennzeichnet in der Einleitung zur Logik, I, S. X ff.

Menschen von sich selber habe. So ist dieser Akt des begrifflichen Selbst-Denkens im Bewußtsein der Akt der absoluten Selbst-Reflektion, wo das Bewußtsein nichts in sich hat als das Ich = Ich. Hier, im Gedanken des Absoluten, ist der Begriff das vorgestellte Objekt, aber auch das vorstellende Subjekt. Das Selbst als denkendes Subjekt denkt sich begrifflich als seinen eigenen objektiven Inhalt. Das Ich = Ich des Fichte erlebt hier im absoluten Wissen Hegels seine kühnste Weiterbildung, indem der Begriff des absoluten Selbst im menschlichen *Bewußtsein* gleich dem absoluten Sein gesetzt wird — ein Vorgang, dessen weitere Bedeutung wir noch später zu untersuchen haben werden.

Das absolute Wissen ist „der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen" (S. 582). Der Inhalt des Bewußtseins hat in letzter Verklärung und Verwandlung die Gestalt des Selbstes angenommen: „Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseins oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtsein geworden, was das *Wesen* selbst ist; nämlich der *Begriff*" (S. 582).

Das Selbst des Menschen oder sein ansichseiendes Wesen hat sich für Hegel aufgelöst in ein begriffliches Sein, in den Geist in seiner höchsten und reinsten Form. Indem der Mensch nun dieses Selbst als alleiniges und letztes Objekt des Erkenntnisprozesses vorstellt, *denkt* er nicht nur diesen absoluten Begriff, sondern er *ist* auch absoluter Begriff zu gleicher Zeit: denn nur der absolute Begriff kann den absoluten Begriff denken! Im Ergreifen des Selbstes als des absoluten Geistes hat der Geist endlich „das reine Element seines Daseins gewonnen" (S. 588). Er steht da, von allen verbergenden Hüllen entblößt, als nackte Existenz seiner nun an- und für-sichseienden Wahrheit. Das Absolute *war* jetzt von Hegel scheinbar im menschlichen Bewußtsein, es war hereingezogen worden ohne intellektuale Anschauung, wie

es den Denker dünkte, durch das streng methodische Verfahren der Wissenschaft, indem angenommen wurde, daß es ein Objekt für das Bewußtsein geben könne, dessen Inhalt so erhaben und absolut sei, daß er die bloß ideelle Form des Objekt-Seins zu sprengen vermöchte. Die schwerste Arbeit ist geschehen. Der Geist hat alle Dinge verzehrt und feiert im Wissen seiner selbst gleichsam das Epiphaniasfest seines Sieges über die sinnlich dingliche Natur. Alles Sein der Welt ist für-sich-seiendes Bewußtsein geworden; für den Menschengeist, dessen Inhalt das Absolute selbst geworden ist, gibt es kein Jenseits mehr. Der reale Prozeß der Geschichte hat zu einem idealen im absoluten Geiste werden können: die Stufen der Geschichte sind Stufen seiner Selbsterkenntnis in der Zeitlichkeit. Nichts spielt sich mehr ab, was nicht einmal im Bewußtsein des Menschen *Wissen* würde.

Im absoluten Wissen endlich offenbart sich der Glauben Hegels, inwiefern er von Kants Glauben abweichend war: Hegel vernichtete die Form der Bewußtseins-Idealität einfach dadurch, daß er diesem Bewußtsein Gott als den absoluten Begriff zum Inhalte gab, wodurch für ihn das Bewußtsein seine eigene Schranke durchbrochen hat, um zum dingansichlichen *und* für sich seienden, objektiv wirklichen und ideell erkannten Wesen des ewigen Geistes hinzugelangen. Wenn Kant gelehrt hatte, daß Alles, was *für* das Bewußtsein war, eben deshalb nicht an sich sein konnte, so verlangte Hegel für diesen Satz der Phänomenalität *eine* Ausnahme: im Wissen des absoluten Begriffes ist das ideelle Fürsich-Sein zum innerlichen und wahren Ansich geworden, weil der absolute Begriff nichts mehr Ideelles, sondern selbst das metaphysisch Reale, ja, das metaphysisch-wirkliche *Selbst* ist. Wenn es das Resultat der kantischen Philosophie war, zwei Formen des Geistes festgestellt zu haben: einen empirischen und einen transzendentalen Verstand, so war das Ergebnis

der hegelschen Phänomenologie dieses: es gibt ein absolutes Wissen von der ansichseienden Form des Geistes, und dieses absolute Wissen ist der Begriff *des* Absoluten *vom* Absoluten: — Ich = Ich!

Das letzte Ergebnis der Phänomenologie ist mithin der ungeheuere Versuch, den uralten Glauben der platonischen Mystik, den wir mit dem Rationalismus fast stets verflochten sahen, wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu zeigen, auf welche Weise der zeitlich-irdische, bewußte Geist absoluter, ewiger und bewußtloser Geist zu werden imstande sei. Das war das vorläufige Ende der Beschwörung des Erdgeistes: ein unendlicher Triumph Fausts, der in Hegel den Worten Goethens gleichsam eine Antwort zurief, indem er wissenschaftlich darlegte, wie der Mensch dem Erdgeiste gleichen könnte. Im absoluten Wissen der Phänomenologie war es, wo Hegel frohlockend einer anbrechenden tragischen Zeit den gefüllten Kelch darbot, in dem ihr tatsächlich jenes Geisterreich des schillerschen Gedichtes in seiner Unendlichkeit aufschäumen sollte[1].

[1] Die Phänomenologie des Geistes, wenige Zeit vor der Schlacht bei Jena vollendet, schließt mit den Worten, welche entweder die beabsichtigte oder unbeabsichtigte Abänderung eines schillerschen Verses sind:

„Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit."

(In den „philosophischen Briefen" heißt die Stelle so:

„Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

Mir scheint diese Umbildung von „Wesenreich" zu „Geisterreich" für Hegel ziemlich charakteristisch zu sein.)

DER ZUSAMMENBRUCH DES DEUTSCHEN RATIONALISMUS IN DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE

„Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden.“ Hegel



enn man eine grundsätzliche Kritik über die hegelsche Phänomenologie abgeben will, so muß man sagen: ihr Grundfehler ist die zwiefache Bedeutung des „Ansich“. Am Eingange des Werkes wird die Frage nach dem Bewußtwerden des Ansich so aufgeworfen, als sei sie kantisch gestellt; als beträfe sie das Sein außerhalb des menschlichen Bewußtseins, welches Bewußtsein werden sollte. Um aber diese unmögliche Aufgabe zu lösen, muß Hegel im selben Augenblick, wo er das Problem stellt, den in dieser dunkeln Frage vielfach verschlungenen Knäuel kurz entschlossen gewaltsam zerhauen; das metaphysische, wirkliche, subjektsjenseitige Sein oder Ansich kann nur Bewußtsein werden, wenn es schon Bewußtsein ist. Das Ergebnis des Eingangs der Phänomenologie wäre demnach einfach der Satz: alles Sein ist Bewußtsein, alles Ansich ist ein Für-ein-Andres — der moderne Satz der „Phänomenalität“ in seiner nichtssagendsten, weil tautologischen Form. Denn dieser Satz, daß alles wirkliche Sein Bewußtsein sei, ist bei Hegel deshalb analytisch, weil dieser sich das Sein schon als Bewußt-Sein in das Subjekt des Urteils hineindenkt, weil er von allem Anfang an gar kein anderes Sein annimmt, als eben bewußtes Sein. Es muß daher schon aus diesem formal logischen Grunde völlig verfehlt erscheinen, wenn die Wahrheit dieses Satzes durch

den Fortgang der Phänomenologie des Geistes erhärtet und *bewiesen* werden sollte, da ein tautologisch-analytisches Urteil niemals bewiesen werden kann noch überhaupt des Beweises bedarf. Hätte Hegel das (Ansich-)Sein im Sinne Kants verstanden, dann wäre allerdings der Leitsatz seines Werkes synthetisch und erheischte dringend der Beweise; — aber dann hätte auch die Unmöglichkeit des Unterfangens von vornherein offenbar werden müssen.

Um diese Schwierigkeit zu verdecken, gebraucht Hegel den Satz von der Phänomenalität bald im tautologisch-analytischen, bald im synthetischen und kantischen Sinne. Schien es uns am Anfang, als habe Hegel die Sache so aufgefaßt, daß gleichsam ganz von selbst alles metaphysisch wirkliche, ansichseiende Sein ideelles Bewußtsein wäre, so gibt der Philosoph seine Absicht am Schlusse, im „absoluten Wissen", als eine ganz andere zu erkennen: das Ansich des Absoluten oder der ansich-seiende, bewußtlose, ewige Geist, das ἀεὶ ὄν des Platon, soll hier vom menschlichen Bewußtsein ergriffener, be-griffener Inhalt der Erkenntnis sein — also eine Lösung des Problems dennoch im kantischen, synthetischen Sinne! Mit diesem Schlußbeweis der Phänomenologie kehrt Hegel zu Kant zurück; das Sein des absoluten Geistes soll zugleich ein Ansich im kantischen *und* im hegelschen Sinne sein, es soll sowohl objektiver, göttlicher, absoluter Geist als auch subjektive, menschliche, durchaus bedingte und diskursive Bewußtheit sein. Am Schlusse erweckt die Phänomenologie des Geistes tatsächlich den Anschein, als habe sie bewiesen, was sie gleich eingangs zu beweisen abgelehnt hat: die Möglichkeit der Verwandlung des kantischen Ansich in ein begriffenes Objekt des Bewußtseins. So spielt Hegel, ihm selber unbewußt, mit den verschiedenen Bedeutungen des „Ansich" und nur so ist es ihm möglich, die Phänomenologie des Geistes zu schreiben und

zu beenden. Die Frage ist kantisch und erkenntnistheoretisch, der Beweis ist hegelsch und geschichtsphilosophisch, die Lösung und das Resultat wiederum erkenntnistheoretisch, teils kantisch, teils hegelsch. So wird als bewiesen angesehen, was niemals zu beweisen unternommen werden konnte, so wird ein Ende behauptet, welches als Behauptung ebenso unbewiesen und unbeweisbar ist wie der Anfang. Was einzig dauernd bleibt, ist eine unendlich vergeistigte Geschichtsphilosophie, die unabhängig ist vom Anfang und vom Schlusse des Werkes, — unabhängig aber auch von dem ganzen Problem, um dessentwillen die Phänomenologie des Geistes geschrieben wurde und welches uns hier fast ausschließlich zu beschäftigen hat.

Zu beweisen wäre das absolute Wissen gewesen. Das Schicksal des abendländischen Rationalismus hing an dieser Frage: wie es zu denken sei, daß das metaphysische Ansich, oder das transzendental geistige Apriori zugleich a priori zu erkennender Inhalt im menschlichen Bewußtsein zu sein vermöchte? Kant hatte die beiden Formen des Geistes, die er aufstellte, den erfahrungsgemäßen und den transzendentalen Verstand, geflissentlich miteinander verwechselt. Es wäre Hegels methodische Aufgabe gewesen, die Verwechslung und Vermischung beider Arten des Verstandes zu einer Unmöglichkeit zu machen und eine Methode zu bestimmen, mittels deren der empirische Verstand zu einer Erkenntnis des transzendentalen hätte gelangen können. Anstatt diese Aufgabe zu lösen, hatte Hegel die ursprüngliche Verwirrung ins Unerträgliche gesteigert und im absoluten Wissen die ganze Entwickelung dahin vollendet, daß er empirischen und absoluten Geist grundsätzlich vereinerleite.

Betrachtet man dieses absolute Wissen in der Phänomenologie genauer, so erweist es sich sozusagen als das Ur-Verhängnis, daß schon von Kant der transzendentale oder

absolute Verstand als *Ich* bestimmt wurde, daß Fichte und Schelling mit dieser Gepflogenheit nicht gebrochen hatten und daß Hegel in dem Augenblicke der Entscheidung sich nicht mit aller Bestimmtheit von diesem Mißbrauch der Begriffe losgesagt hatte. Indem Kant den kategorialen Verstand das transzendentale Ich nannte, verursachte er die üble Gleichung, welche dem Fichteanismus zugrunde liegt: Ich = Ich, d. h. empirischer Verstand = transzendentalem Verstande; bewußt menschlicher, empfangender und diskursiver Geist = absolut-bewußtlosem,[1] hervorbringendem, kategorialem und intuitivem Geiste; Bewußtsein = metaphysisch wirklichem ansichseiendem Sein. Diese Gleichung zweier vollständig ungleichen, mit einander unmeßbaren Größen wäre niemals möglich gewesen, wenn die Sprache nicht ein identisches Glied auf beide Seiten der Gleichung geschmuggelt hätte: eben das *Ich*, durch welches der Anschein erweckt wird, als handele es sich um die Aussprache einer Identität. Das Schicksal der deutschen Spekulation war dieses Ich; auf dieses berief sich die intellektuale Anschauung schon seit Platon, ja, wenn man will, schon seit Sokrates (in seiner Lehre vom Daimonion!). Und im Ich = Ich war auch die dialektische Methode Hegels geendigt; Ich = Ich und sonst nichts liegt seinem absoluten Wissen zugrunde. Nur im Ich ist dem naiven Beobachter das vorgestellte Objekt des Denkens gleich dem vorstellenden Subjekt oder dem Denkenden, nur wenn der Mensch „Ich" denkt, kann er auf den Glauben kommen, etwas mehr zu tun als einen objektiv vorgestellten

[1] Während Hegel die Bewußtlosigkeit des produzierenden Geistes in seinen früheren Schriften stark betont hat, tritt diese Hervorhebung später zurück — obgleich er sicher nie daran gedacht hat sie zu bezweifeln. In dem Aufsatze über „Wissen und Glauben" wird sie unmißverständlich genug behauptet. Vergl. ebenda S. 23/24. Aber z. B. auch in der Enzyklopädie, § 24, findet sich noch eine diesbezügliche Bemerkung.

und daher ideellen, erscheinungsmäßigen Inhalt zu denken — nämlich dieses Ich im Akte des Denkens auch zu sein! Auf dieses πρῶτον ψεῦδος, diesen Grund-Irrtum der rationalen Philosophie beruft sich Hegel ausdrücklich am Ende seiner Phänomenologie, das Ich ist „die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst" (a. a. O. S. 587). Ich = Ich ist der Anfang seines Denkens, die noch abstrakte und inhaltsleere Gegenüberstellung des bestimmungslosen Objektes einem ebenso bestimmungslosen Subjekte; — und Ich = Ich ist die letzte erhabene Ruhe des seinen ganzen Inhalt entwickelt habenden Subjekt-Objekts, das Ich, welches sich selbst zurückstrahlt als geistige Essenz und begrifflich metaphysische Innerlichkeit oder Ansich. Die Phänomenologie enthüllt sich am Schlusse als die Geschichte von den Erscheinungsformen des Ich = Ich, als eine Philosophie über die Daseinsstufen, soferne sie alle dem Ich entstammen, vom Ich begriffen und überwunden werden und ins Ich zurückgehen, nachdem sie ihr Inneres entfaltet und vor Augen geführt haben. Die dialektische Methode ist hier nur ein Versuch, alle nur möglichen Inhalte des Ichs wissenschaftlich auseinander hervorgehen zu lassen, mit der tiefen Bestimmung, daß Alles, was *für* das Ich ist, auch selber an sich *Ich* ist. So betrachtet ist die Phänomenologie des Geistes die höchste Verherrlichung des Cartesianismus, eine Welt-Geschichte des Ichs aus dem Ich. Das Ich des Cartesius als empirisches Da-Sein erscheint jetzt vereinerleit mit dem drei-einigen Ich des Plotin als absolutes Sein des ewigen νοῦς. Setzt Cartesius in seinem cogito ergo sum eine intellektuale Anschauung als das Vermögen des erkennenden Subjektes voraus, dessen Denken zugleich ein Schaffen, ein Setzen des *Seins* ist, so geht Hegel noch viel weiter, indem er im Selbsterkenntnisakt des menschlichen Ichs ein Erschaffen

und Setzen des *absoluten* Seins behauptet. Das Ich des Cartesius ist gleichsam historisch verschmolzen mit dem Ich des Plotin: die subjektive Intellektualanschauung als methodisches Prinzip *unserer* Erkenntnis ist abermals zugleich objektiv-göttliche Intellektualanschauung des absoluten Logos; wenn *ich* mich als das Ich erkenne und auf mich selbst reflektiere, ist dies eins mit der Selbst-Reflektion des Absoluten; — — eine Selbsterkenntnis, die da übermenschlich und fast in einem frevelhaften Sinne spricht: Ich und der Vater sind Eins! So sind die zwei Arten der intellektualen Anschauung, welche der antike Rationalismus in Plotin hinterlassen hatte, zu einem unlöslichen An- und Fürsich-Sein geworden in dem Höhepunkte des modernen Rationalismus, in Hegels Phänomenologie des Geistes.

Nach all dem muß auch Hegel, wenn anders er zu einem unmittelbaren Erfassen des absoluten Geistes im empirischen Ich gelangen will, die intellektuale Anschauung behaupten. Genau wie Kant wehrt er sich zwar hier und da in Worten gegen die Anwendung einer Methode, deren wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Brauchbarkeit mit Recht angezweifelt werden mußte. Nur in einem geht er hinter Kant zurück: es fehlt ihm die bewußte Einsicht in den illusorischen Trugschluß des cartesianisch-fichteschen Ich = Ich. Aber auch hier ist dieser Rückgang nur ein scheinbarer, da Kant diese allerwichtigste Einsicht ebensowenig philosophisch und erkenntnistheoretisch verwertet hatte, wie seine Nachfolger. Kant hatte mit seiner glänzenden Widerlegung des Cartesianismus aller intellektualen Anschauung den Boden entzogen und trotzdem in seiner Lehre von den Kategorien deren Erkenntnis a priori behauptet, — man kann es Hegeln wahrlich nicht verargen, wenn er zu gunsten seiner Methode der kantischen Widerlegung vollständig vergaß! Denn ihm fehlte, was Kant trotz aller vielen Mißverständnisse

für alle Zeit groß macht: eine gründliche erkenntnistheoretische Schulung, ein tiefes Interesse an diesem schwierigen Probleme.

Das Festhalten am cogito ergo sum oder Ich = Ich war für Hegeln eine Lebensfrage, denn auch seine dialektische Methode kann nichts vollbringen ohne dieses methodische Grundprinzip alles Rationalismus. Ebensowenig wie Fichte und Schelling vermag er auf dieses mystische Verfahren zu verzichten; der einzige Unterschied zwischen diesen und ihm beruht darin, daß er sich bemüht, diese Methode wissenschaftlich zu verallgemeinern. Er sieht von allem dunkeln Ahnen der Gefühle ab, er behauptet die Intellektualanschauung nicht als begnadetes Erkennen, zu welchem Genie und Offenbarung nötig sei, sondern er macht sie zum schlechthin Allgemeinen, Gewöhnlichen und Mitteilsamen, indem er sie rationalisiert. Durch ihn ist diese Methode der Dunkelheit sich übernatürlicher Vermögen rühmender Adepten entrissen worden. Er will die Klarheit, das Licht und die Gemeingültigkeit des klassischen Menschen und erfindet sich so die dialektische Methode, die ihm wie einst Platon eine Erkenntnis a priori in Begriffen ist. Daß diese wahrhaft wissenschaftliche Methode mehr als irgend eine von der intellektualen Anschauung abhängig ist, wird sorgfältig verhehlt durch die Mittel, deren sie sich bedient: durch die abstrakteste Begrifflichkeit. Die Mystik, das Wunderbare des Verfahrens, verbirgt sich hinter der Maske der Wissenschaft; die Anschauung macht dem Begriffe Platz, ohne daß gesagt wird, daß man diesem Begriffe ebenso viel zumutet wie der ehemaligen Anschauung.

Wenn wir sagen, daß der Urirrtum der Phänomenologie des Geistes das Ich = Ich als intellektuale Anschauung ist, so sprechen wir damit den schärfsten Ausdruck für ihre Verfehlung aus, gleichsam die intellektuelle Schuld des

Hegelianismus. Dies ist von unschätzbarer Tragweite einmal für das Geschick der hegelschen Philosophie, dann aber für den deutschen Rationalismus überhaupt. Es sind daher noch die Folgerungen aus dieser „phänomenologischen Krisis“ zu ziehen, zunächst, was diese für das eigentliche System Hegels bedeutet, und dann, was sie allgemein für uns im Gefolge hatte.

Die Phänomenologie des Geistes hätte Hegels Fundamental-Werk sein sollen. Er selbst hat dies Buch seine Entdeckungsreise genannt, einen Versuch, durch welchen das philosophische Subjekt gleichsam erst auf den Kopf gestellt werden müsse, wie er einmal selber drollig scherzt.[1] In diesem Werke sollte die Möglichkeit begründet werden, wie der Erkenntnisprozeß im Subjekt zugleich in den Kategorien des absoluten Geistes zu denken vermöchte. Das Ziel Hegels war, wie oben bemerkt, die Vollendung der transzendentalen Logik Kants als einer apriorischen Deduktion aller Denkformen des absoluten Geistes. Dies überschwengliche Ziel war natürlich nur zu erreichen, wenn es eine Möglichkeit gab, um diese dialektischen Vorgänge im göttlichen Geiste *a priori* zu wissen, d. i. wenn die Seinsformen und Kategorien des Absoluten zugleich denkbare Begriffe der menschlichen Vernunft waren; wenn der menschliche Verstand tatsächlich mit dem göttlichen so durchaus eins war, daß Alles, was in diesem vorging, jenen bewußtermaßen mitbetreffen mußte. Diese höchste Einerleiheit des göttlichen und menschlichen Intellektes glaubte nun Hegel im absoluten Wissen, am Ende seiner Phänomenologie, erreicht zu haben. Und da er so wenig wie irgend ein Anderer unter den Sterblichen die verfehlten oder unbeweisbar mystischen Grundvoraussetzungen des eigenen Werkes zu durchschauen imstande war, so durfte er sich auch berechtigt wähnen, nach der Phänomenologie

[1] Siehe Rosenkranz, a. a. O. S. 206.

des Geistes an seine Lebensarbeit zu gehen. Im „absoluten Wissen" war die Identität des menschlichen und des göttlichen Denkens nachgewiesen — von nun an verstand es sich von selbst, daß alle Vorgänge der „Logik" im objektiven Geiste *zugleich* vom Menschen a priori miterlebt und miterkannt zu werden vermochten. Das ist der Grund, weshalb die hegelsche Logik gegen die Phänomenologie gehalten durchaus *objektiv* ist; sie setzt voraus, daß die menschliche Vernunft überall mit dem Absoluten geht und nimmt daher gar keine Rücksicht mehr auf jene. Es war der Zweck der Phänomenologie, die Geschichte des philosophischen Geistes des Menschen bis zu dem Punkte zu schreiben, wo er in den Geist der Gottheit überfloß und mit ihm eins ward, d. h. bis zum Ich = Ich des absoluten Wissens. Jetzt war menschliches Wissen auf die Höhe des absoluten Wissens gebracht und die Philosophie vermochte ganz und ungeteilt in Dem zu weilen, was ihres Vaters ist: im Leben des absoluten Geistes, in der Dialektik und Auseinder-Setzung der göttlichen Seinsformen oder Kategorien.

Jetzt erst war der Anfang der Philosophie erreicht. Es ist die Grundfrage einer jeden Wissenschaft, sobald *sie apriorisch-deduktiv verfährt*, einen obersten, unantastbaren Grund-Satz aufzufinden, aus dem alles Übrige abgeleitet zu werden vermag. Dies war die Sorge des Aristoteles gewesen, die Sorge des Cartesius, des Spinoza, des Fichte und des Schelling. Alle bangten sich eine Weile um den Anfang der Philosophie; alle mußten in irgend einer Form voraussetzen, was Hegel mit erstaunlicher Kühnheit endlich wissenschaftlich bewiesen zu haben vermeinte: die Einerleiheit des menschlich-bewußten *Denkens* mit dem metaphysisch-wirklichen *Sein*. Aus diesem Gesichtswinkel betrachtet, ist die Phänomenologie die Rechtfertigungsschrift des Anfangs; aber nicht nur des Anfangs der hegelschen Logik, sondern

des Anfangs aller rationalen, d. h. apriorischen Metaphysik. Das Ende der Phänomenologie des Geistes hätte der Anfang *alles* Rationalismus sein sollen, aller Wissenschaft, welche die unmittelbare Identität der empirischen Logik mit der transzendentalen, des menschlichen Intellekts mit dem göttlichen Geiste behauptet. Hier liegt vor aller Augen ausgebreitet, was tatsächlich der Rationalismus voraussetzt, welches der Grund der Möglichkeit seines Bestehens ist (um mit Kant zu reden). Man wird jetzt genauer verstehen, was es heißt: die Phänomenologie ist das Schicksalsbuch des abendländischen Rationalismus.

Wenn Hegel von dem absoluten Wissen oder der Selbst-Reflektion des Begriffes die subjektive Seite gleichsam wegstrich, also von der Formel Ich = Ich das *eine* Ich als das empirische, bewußte, tilgte, so blieb ihm das andere, absolute Ich in seiner nacktesten, inhaltsleersten Form, als bloßes Sein des Ich, ohne den Inhalt, den es erst empfängt durch den Akt der Reflektion auf sich selbst. Dieses arme, leere Sein des absoluten Ichs, jeder intellektualen Inhaltlichkeit beraubt, als vergegenständlichte, gewissermaßen halbierte Urform des Ich = Ich ist tatsächlich der Anfang der hegelschen Logik: das *reine* Sein. Von diesem reinen Sein aus hebt die Dialektik der Logik an; war dieser Anfang für Hegel gewonnen, so war die Logik eigentlich schon vollendet, da die Entwickelung der Kategorien aus dem reinen Sein ein Kinderspiel war im Vergleiche zu der Riesenarbeit, die es kostete, bis zu diesem Sein zu gelangen. Die weitere Ausgestaltung der Logik beschäftigt uns hier, wo wir es nur mit den Grundlagen des Rationalismus zu tun haben, natürlich nicht mehr. Für uns ist die hegelsche Philosophie entschieden mit der Gewinnung ihres Anfangs — alles andere gehört in eine Reproduktion des Systems, die nicht in unserer Absicht lag. Wir haben es hier nur mit dem Verständnis zu tun für den

Grundirrtum unserer klassischen Philosophie, um aus ihm heraus ihren tragischen Ausgang begreifen zu können — —, um aus ihm heraus aber auch ihre ewige Wahrheit von ihrer geschichtlichen Schwäche auszuscheiden. Zu diesem Behufe mögen noch wenige Worte über das Verhältnis der „Phänomenologie" zur „Logik" und damit zum hegelschen Gedanken überhaupt am Platze sein.

Hatte die Phänomenologie die Aufgabe gehabt, den subjektiven Geist des philosophierenden Menschen so weit zu bringen, daß er teil hatte am absoluten Geiste Gottes, so war die Aufgabe der Logik genau die umgekehrte: den von aller Inhaltlichkeit entblößten absoluten Geist als reines Sein bis zu seiner Erschließung in Natur und Mensch zu begleiten und seine Erscheinungsstufen a priori abzuleiten. Hier wie dort konnte Hegel sein Ziel nur erreichen, wenn er es unbesehen dem Beginne schon unterschob: in der „Phänomenologie" dem menschlichen Bewußtsein den absoluten Geist, in der Logik dem reinen Sein das menschliche Bewußtsein. Der menschliche Geist in seiner ausgedehnten Gesamtheit ist demnach Anfang und Ende der hegelschen Philosophie; er steigt in der Phänomenologie zur Höhe des Absoluten empor, verliert hier sich selbst in die reine Einheit und Einsamkeit des absoluten Seins, um am Ende der Logik wieder in den Offenbarungsformen der Natur verjüngt seiner Auferstehung entgegenzueilen.[1] Diese ganze Philosophie wäre demnach gar nicht möglich ohne die Grundvoraus-

[1] Beiläufig ist hier zu bemerken, daß hierin auch der metaphysische Grund für den einwurzelnden Humanismus der hegelschen Weltbetrachtung zu suchen ist. Das Fruchtbare des hegelschen Fehlers tritt hierdurch plastisch vor Augen, wo gerade durch ihn die erstaunliche Gemeinsamkeit der damaligen Philosophie mit der ganzen Kulturtendenz offenbar wird. Inwiefern die ganze Zeitrichtung Hegels eine humanistische war, hat Rudolf Eucken feinsinnig geschildert in seinen „Lebensanschauungen großer Denker", S. 422 ff., fünfte Auflage.

setzung der Identität des menschlichen und göttlichen Geistes; sie ist inhaltlich so eng vereinigt mit diesem großen Irrtum des Rationalismus, *daß sie in demselben Augenblicke als Welt-Anschauung verworfen werden mußte, wo dieser methodische Fehler zutage trat.*

Und dieser Augenblick war unausbleiblich. Hegels System war erbaut auf die Phänomenologie und diese gründet ihre mächtigen Proportionen auf ein tönernes Fundament; die Phänomenologie des Geistes, ihre Methode und die Lösung ihres Problems steht und fällt mit der Möglichkeit der intellektualen Anschauung. Die dialektische Methode und ihr Ende im Ich = Ich des Cartesianismus war die intellektuelle Schwäche des Systems, eine Schuld, an der die hegelsche Philosophie mit *Recht* zugrunde ging.

Und aus diesem verhängnisvollen Ich = Ich folgt dann der allgemeinste, letzte Grund, — wenigstens soweit diese Ursachen überhaupt bei Hegel liegen — warum der Hegelianismus zerfallen mußte: ich meine das Hegel durchgehens beherrschende Gefühl, mit seiner Gedankenarbeit und mit der Zeit, welche durch diese beherrscht wurde, das mögliche Ziel des Weltgeschehens erreicht zu haben, was sich in dem bekannten Satze der Rechtsphilosophie ausdrückt, daß alles *Vernünftige* auch *wirklich* sei. Wenn wir völlig die Ursachen begreifen wollen, warum Hegels Lebensarbeit und mit ihr der deutsche Rationalismus eine so kurze Herrschaft erlangte, so müssen wir hierauf noch mit ein paar Worten eingehen.

In dem Satze, daß alles Vernünftige auch zugleich wirklich sei, spricht sich außer der großen und unzweifelhaften Wahrheit, die er enthält, doch auch eine gefährliche Meinung aus: der Glaube, als sei schon jetzt alles zur Wirklichkeit geworden, was die Vernunft der Geschichte jemals als Ideal aufgestellt habe. In dieser Hinsicht bringt Hegel eine Gefahr zum Ausdruck, die allen rationalistischen Systemen der

Vollendungszeiten eigen ist[1] und die darin besteht, daß der Inhalt der Vernunft allzusehr in die geschichtliche Welt hineingedeutet wird. Die Folge hiervon ist einerseits eine allerdings unbedingt zu billigende Überzeugung von der Großartigkeit und Erhabenheit des geschichtlichen Geschehens als eines Schauplatzes, wo sich trotz allem Gegenscheine doch immer wieder eine göttliche Logik behauptet; — andrerseits aber pflegt hier eine deutliche Abschwächung dessen aufzutreten, was man mit dem Worte Platons das *Ideal* nennt, um darunter alle dem Menschen obliegenden, seine Selbst-Befreiung abzweckenden Aufgaben zu verstehen, deren vollkommene Verwirklichung er nie erreichen kann. Das aber ist die notwendige Ergänzung zu jener andern Wahrheit: dieselbe Vernünftigkeit, welche sich in der Geschichte der Welt durchsetzt, stellt auch Aufgaben, deren Verwirklichung durch menschliche Sittlichkeit immer nur eine annähernde sein kann. Man wird immer finden, daß Systeme, die eine Entwickelungsepoche abschließen, hier ihren grundsätzlichen Mangel haben, den Mangel einer jeden Sattheit, wie man sagen könnte, einer Sattheit, welche das heilige Verlangen nach einem neuen Musterbilde, nach einem wiedergeborenen Ideale nicht mehr hat. Man kann die Richtigkeit dieser Behauptung leicht erproben, wenn man die geringere Begeisterung erwägt, welche solche Systeme im Vergleich zu den Verkündigungen bisher noch unbekannter Ideale erwecken. Man denke an Aristoteles im Verhältnis zu Platon, an Hegel im Verhältnis zu Fichte, an Spinoza im Verhältnis zu Giordano Bruno! Nichts hat Hegeln mehr Feinde gemacht als seine Rechtsphilosophie, weil man hier doch zu deutlich den letzten Irrtum des ganzen Systems gewahrte: eine allzu ge-

---

[1] Namentlich dem aristotelischen! Wer übrigens in unserer Zeit durch die stählende Zucht der hartmannschen Philosophie erzogen worden ist, wird vielleicht hier etwas Ähnliches gewahren.

waltsame Unterwerfung der Wirklichkeit unter das rein Vernünftige, eine mehr als billige Zufriedenheit mit dem vernunftvoll Daseienden der Gegenwart[1]. Es fehlt der gläubige Hinweis auf die Aufgaben eines noch ungeborenen Geschlechtes, die Fichte so mächtig erschütternd seinem Volke lehrte. Man merkt, daß Hegel der Zukunft nichts mehr vorauszutragen hat. Wie alle *Philosophie* vollendet sein soll in dem System des „erhabenen Stuttgarters" (wie Paul de Lagarde irgendwo scherzend sagt), so ist eigentlich überhaupt *Alles* am Ende: alles Vernünftige ist wirklich! Das Ideal, die Erfindung Platons, ist so zur verwirklichten Idee geworden; die Menschheit hat im Grunde nach nichts mehr zu streben; der ewige Zirkel der Entwickelung ist geschlossen, um abermals von Neuem sich zu öffnen. Und während die Völker und Menschen noch warteten, bis der vollendete Kreislauf von Neuem begonnen würde, war ein ganz anderer Prozeß längst unbemerkt zum Leben berufen worden: — aber in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht mehr unter der Führung des Hegelianismus, der Philosophie eines tragisch großen Ausganges! . . . .

Abgesehen hiervon war indessen noch ein Anderes maßgebend bei ihrem Untergang, welches nicht Hegels Schuld war und was der auf ihn folgenden Zeit zur Last gelegt werden muß: ich meine die Schmach, mit der man seinen großen Namen deckte, die grenzenlose Gehässigkeit und Kleinlichkeit, deren man nicht müde wurde; — endlich das totenstille Schweigen, mit der man diese Angelegenheit begrub, ohne sich auch nur zu fragen, ob man *Alles* an dieser Weltanschauung mit gleichem Recht verneine. Hierfür müssen die Ursachen denn doch außen gesucht werden und nicht in Hegels Lebensarbeit allein.

Wir alle kennen die Gründe der Ernüchterung; wir alle

[1] Siehe namentlich § 360, den Schluß dieses großartigen Werkes.

haben den einen, fast plötzlichen Umschlag des kulturellen Geistes in Deutschland aufs tiefste bedauert: es brauchen hierüber nicht mehr viele Worte verloren zu werden. Fast plötzlich und durchaus unaufhaltsam begann der Verfall der hegelschen Weltanschauung; es waren die sich zerspaltenden Parteien der Schule selbst, welche die Philosophie ihres Meisters zersetzten. Etwa um die Mitte des XIX. Jahrhunderts brachen dann über Deutschland die Ereignisse herein, welche es seitdem auf allen Gebieten umgewälzt haben. Eine neue, furchtbare Kämpfe verursachende Wirtschaftsordnung erstand im Kapitalismus, eine neue politische Ordnung in den Bemühungen um das deutsche Reich und eine neue Wissenschaft in der mechanistisch gedeuteten Biologie. Alle diese drei Strömungen haben das Eine gemeinsam, daß sie die ganze Energie und den Willen unseres Volkes nach *Außen* richteten. Man kann sagen, daß der typische Grund-Unterschied, welcher das vergangene Jahrhundert nahezu in zwei Hälften teilt, darin besteht, daß das Ziel der ersten Hälfte auf eine innerliche Vertiefung ohnegleichen, auf Kultur im besten und edelsten Sinne gerichtet war, das der andern auf Errichtung und Klärung gesellschaftlicher und politischer Machtverhältnisse und auf die Befestigung einer überwiegend materialistischen Weltbetrachtung. Nach dem Gesetze des kleinsten Kraftmaßes, welches auch im Völkerleben seine Gültigkeit bewahrt, *konnte* in Deutschland keine Kraft übrig bleiben für die Ereignisse im philosophierenden Geiste, mußte Hegel vernichtet werden. So durfte es geschehen, daß sich eine Weltanschauung überlebte, welcher eine ganze Generation gehuldigt hatte, ohne daß auch nur der Versuch gemacht worden wäre, die Wahrheit in ihr zu retten. Der Hegelianismus und mit ihm die stärkste Verinnerlichung des philosophischen Geistes in Europa verschwand einfach; er wurde langsam unterdrückt von der Tatsächlichkeit einer

starken Umwälzung, ohne daß auch nur der Gedanke laut wurde, daß diese Revolution selbst sozusagen im Namen Hegels stattfand als die Verwirklichung jener Ideen, welche seine Dialektik einst im Traume des Geistes geborgen hatte und die nun plötzlich die unheimliche Macht der Wirklichkeit erhielten, ohne daß man sich viel darum kümmerte, woher sie wohl stammen mochten.

Was die auf Hegel folgende Zeit nicht mehr begreifen konnte, war, wie gesagt, die beispiellose Verinnerlichung und Geistigkeit seiner Philosophie. Diese Betrachtung führt aber auf die Spur einer Ursache, die ihren erklärenden Schimmer auf die Grundtendenz des ganzen deutschen Rationalismus und seine eigentümliche Gestaltung wirft: dies ist die *religiöse* Bedeutung der deutschen Philosophie seit Kant. Wir haben gezeigt, wie der ganze Gedankenbau der hegelschen Dialektik steht und fällt mit der Wahrheit der intellektualen Anschauung. Wir wissen ferner, daß diese Methode ihre höchste Entwickelung in der Mystik Plotins und des Mittelalters gefunden hat, wo sie das Mittel zur letzten Vereinigung mit Gott sein sollte. Wenn man dem Gange der Phänomenologie bis zum „absoluten Wissen" aufmerksam folgt, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß bei Hegel diese Anschauungsweise demselben Zwecke dient, wie in der Mystik. Wer sich daran erinnert, wie stark schon das religiöse Interesse an der Ausgestaltung der kantischen Philosophie beteiligt war, wer ferner des Umstandes eingedenk ist, daß Hegel wie Fichte und Schelling von der Theologie herkam und daß ein guter Teil von Fichtes und Schellings Lebensarbeit religionsphilosophischen Arbeiten gewidmet war, der wird nicht allzu sehr darüber erstaunen, daß Hegels ganzes System auf einem religiösen Wunsche ruht[1]. Hegel

[1] „Weil wir eine Philosophie, die nicht *in ihrem Prinzip* schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen, verwerfen wir eine

ist durchaus Mystiker, durchaus Theologe, durchaus Lehrer von Gott. Wie alle Naturen dieser Art sucht er aus der fragmentarischen Unvollkommenheit des Irdischen zu entkommen, will er sich flüchten zu der gelassenen Friedsamkeit des ewigen Gott-Geistes. Seit seiner Jünglingszeit, wo Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" seinen und Schellings Widerspruch herausgefordert hatte, versuchte er sich mit der Religion als höchster Lebensmacht abzufinden. Unter dem augenblicklichen Eindruck des kantischen Werkes verfaßte er ein „Leben Jesu" und eine „Kritik des Begriffs der positiven Religion", von welchen beiden Schriften Rosenkranz leider nur Auszüge mitgeteilt hat. In dem ersten Entwurfe zu dem System seiner Philosophie, der in Frankfurt niedergeschrieben wurde, heißt es: „Das denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden, heraus das Lebendige, vom Vergehen Freie, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendes, allkräftiges, unendliches Leben und nennt es *Gott*. Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen — denn dies sind nur Produkte der bloßen Reflektion, und als solche ist ihre Trennung absolut, sondern vom endlichen zum unendlichen Leben ist *Religion*." „Wenn der Mensch das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, den Beschränkten, setzt und sich selbst zum Lebendigen emporhebt, aufs Innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an." Und „die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören."

Erkenntnis des Absoluten, die aus der Philosophie nur als *Resultat* hervorgeht, die Gott nicht *an sich*, sondern in einer empirischen Beziehung denkt —", sagt auch schon Schelling („Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" 1802. 1803).

Schon hier hat also der Denker ausgesprochen, was er später in dithyrambischen und seherischen Worten verkündet hat, — nämlich, daß ihm die Religion den Sabbath des Lebens bedeute, jene höchste Region des Geistes, „wo die Fluten der Vergessenheit strömen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt werden"[1].

Um dieses Glanzes des Ewigen willen wurden demnach von Hegel die überkühnen Bahnen eingeschlagen, welchen wir in seiner Phänomenologie zu folgen versucht haben. Denn auch sie endet mit einer Absage an die Zeitlichkeit. Im Ich = Ich glaubt Hegel nicht nur den absoluten Geist etwa im Augenblicke seiner zeitlichen Erscheinung zu erreichen, sondern die Ewigkeit selbst triumphiert ihm über die vernichtete Vergänglichkeit aller irdischen Kategorien. So erschließt die Metaphysik ihren bedeutendsten Sinn, den ihr einst Platon unterlegt hatte, und zeigt sich als die Wissenschaft vom Ewigen, als Leben und Weben, Erfassen und Begreifen dessen, was der Zeitlichkeit entgegengesetzt wird und deshalb durch keine Begriffe für uns deutbar ist: des *Ewigen.* Im reinen Begriffe ist für Hegel das Ende des Erscheinungsprozesses (der „Phänomenologie") erreicht, und an Stelle der zeitlichen Phänomena wird das ewige Ansich ergriffen: die Zeit ist vollendet und erfüllt, sie ist getilgt, da alle Erscheinungsstufen erklommen sind und damit das Jenseits aller Kategorien, das kategorienlos Ewige, angeschaut wird[2].

Vielleicht daß das Verständnis für den oft seltsamen Gang des hegelschen Geistes und seiner Methodik vertieft werde durch diese Zurückführung des Systems auf seine psycho-

[1] „Religionsphilosophie", I. Band, S. 5. — [2] Vgl. „Phänomenologie des Geistes" S. 584.

logischen Beweggründe im Gemüte des Denkers, ja, seiner Zeit. Wenn man sich dauernd an diese religiös-mystische Grundstimmung des Hegelianismus erinnert, wird man erstens verstehen, warum die auf ihn folgende Generation sein Werk verwerfen mußte, und zweitens wird man die Geschichte des Apriori-Erkennens in der nachkantischen Philosophie nicht mehr als die Verwirrung einer abstrusen Abstraktion begreifen, sondern als einen wissenschaftlichen Mißgriff, dessen Beweggrund ein rein menschlicher, religiöser Wille zur Gottheit war, der als solcher über alle wissenschaftliche Kritik erhaben ist.

Kant hatte, aus dem tief religiösen Bedürfnis heraus, den Glauben ein für allemal gegen die Zweifel der Wissenschaft sicher zu stellen, die Philosophie eingeteilt in theoretische und praktische, d. h. in eine solche, wo Erkenntnisse a priori möglich sind und in eine solche, wo das nicht der Fall ist. Wo die Möglichkeit apriorischer Einsicht aufhört, erlischt für ihn das Wissen und beginnt der Glaube. Um den *Glauben* an Gott für kommende Zeiten zu sichern, hat er das vermeintliche apriorische *Wissen* von Gott oder die rationale Theologie zertrümmert, und so die Reiche des (apriorischen) Wissens und des praktischen Glaubens mit Strenge und Nachdruck geschieden. Gott war als höchster Gegenstand der Erkenntnis (a priori) aus der Wissenschaft entfernt; um dem zuversichtlichsten Glauben die Tore zu öffnen, hatte ihn Kant der wissenschaftlichen Erörterung entrückt. Auch für Fichte war Gott ein Ziel des Glaubens geblieben, auch er teilte in Hegels Augen den Fluch der Aufklärung: von Gott nichts zu *wissen*. Hier war der Punkt, wo Hegel sich von Kant mit aller Entschiedenheit abwandte: er verlangte, daß Gott *gewußt* und nicht geglaubt werden sollte.

Kant hatte jede Erkenntnis als unwissenschaftlich verworfen, welche nicht imstande war, ihre Ergebnisse und

Inhalte *a priori* abzuleiten. A priori ableitbar waren aber nur die Kategorien für ihn als die allgemeinsten Gesetze der Erfahrung und der Natur; *Gott* blieb ausgeschlossen von dieser Art der Erkenntnis, von Gott konnte nichts a priori gewußt werden. Bei dieser hartherzigen Trennung von Wissen und Glauben konnte vielleicht die Wissenschaft gewinnen, — aber der Glaube selbst, ob er zwar gegen die Kritik der Wissenschaften gefeit schien, mußte langsam absterben, verwesen und verdorren, wenn er von dem lebendigen Kreislaufe der menschlichen Erkenntnisarbeit dauernd ausgeschlossen blieb. Jakobi und Schleiermacher hatten gezeigt, wie ärmlich und subjektiv, wie in der ahnungsvollen Finsternis der Gefühle gestaltlos untergetaucht und dumpf zerflossen ein solcher Glaube war; es war für Hegel die Existenzfrage des religiösen Daseins, welche ihn zwang, den kantischen Zwiespalt zu überwinden und eine wissenschaftliche, d. i. apriorisch ableitbare Erkenntnis Gottes zu behaupten.

Nur aus diesem Grunde ist es verständlich, wie nach Kants Tod noch einmal eine ganze Weltanschauung erstehen konnte, welche eine apriorische Erkenntnis der Gottheit behauptete, d. h. „rationale Theologie“ war! Und fast noch merkwürdiger als diese Tatsache berührt uns die andere, daß diese reine Theologie als eine genaue und folgerichtige Weiterbildung der kantischen Kategorienlehre a priori angesehen werden muß. Kant hat selber mit seiner herben Trennung von Glauben und Wissen (= Erkenntnis a priori) den Anlaß gegeben, daß ersterer zum Wissen erhoben und damit eine der Haupterrungenschaften der Vernunftkritik preisgegeben werden mußte. Die Lehre von der apriorischen Erkenntnis des transzendentalen Menschenverstandes mußte umschlagen in die Lehre von der apriorischen Erkenntnis des transzendentalen Gottes-Geistes, sobald sich

die Philosophie mit der wissenschaftlichen Ergründung dieses produktiven Verstandes einmal beschäftigte. Hierdurch scheint der Gegenstand des Glaubens ganz von selbst dem sicheren und bewiesenen Wissen a priori überantwortet, Gott selber zum Objekte der Wissenschaft gemacht.

Das ist der lebenspendende Gehalt der hegelschen Philosophie, mit dieser Absicht steht und fällt sie. Hegel wollte den Glauben zum Wissen machen, aus überzeugtester und wahrster Einsicht in den Umstand, daß der Glaube verkommen und zum verächtlichsten Aberglauben werden müsse, wenn man seine inneren Zusammenhänge mit der Wissenschaft zerriß. Hegel hat damit nicht nur eine evidente Wahrheit ausgesprochen, die jederzeit durch die Erfahrung bestätigt wird, sondern er hat so recht das Prinzip des Protestantismus verfochten[1], der sich von der römischen Kirche des Christentums eben dadurch unterscheidet, daß er den Inhalt seiner religiösen Vorstellungen immer und immer wieder kritisch vergleicht mit den Ergebnissen aller Wissenschaften, um sich so zu bewahren vor dem furchtbaren Untergang in eine Superstition ohnegleichen. Aus der Einsicht in die starke und uralte Not, in der sich jede Religion der Erkenntnis gegenüber befand, versuchte er das Ungeheuerste zu unternehmen: den Inhalt des Glaubens zum Gegenstande des apriorischen Wissens zu machen, Gott vor die Schranken des Bewußtseins zu fordern, das ewige metaphysische Apriori des Seins hereinzuziehen in den engen Raum der ideellen Menschenvernunft: — Begriff und Wirklichkeit als eins zu setzen. Gott sollte im Menschen sein, aber nicht etwa nur als Vorstellung, sondern als metaphysische ansichseiende Wirklichkeit und Gegenwart im menschlichen Bewußtseins-

[1] Unerachtet auch Kant echt lutherisch dachte, wenn er die ganze Religion auf den *Glauben* stellt. Man sieht hier leicht, daß der Protestantismus mit diesem allein nicht charakterisiert ist.

Inhalt, da er nur auf solche Weise a priori zu erkennen war: das ist eine folgerichtige Vollendung der Mystik, wie man sie vorher noch nie erlebt hatte. Hier war die Dialektik in das innerste Herzensgeheimnis aller Religion eingedrungen; das wortlose Schweigen, welches bisher die Mystik der allerseligsten Gottesliebe heilig behütet hatte, war gebrochen und die Seele des Irdischen selbst schien feierlich mit ergreifender Deutlichkeit zu sprechen.

So war allerdings der Glaube gerettet, nicht als gefühlte Ahnung oder als die begrifflose Versenkung mystischer Dumpfheit, sondern als beweisbares Wissen, sich nur dadurch von den übrigen apriorischen Wissenschaften unterscheidend, daß dieses Wissen auf Gott ging und nicht auf raum-zeitliche Gebilde der Welt. Gleichsam eine Brücke in den sieben Farben des Regenbogens war erbaut, die den Menschen zu den hohen Wohnungen des Himmels tragen sollte, — eine Brücke, die sonst nur Göttern zugänglich war. Aus diesem rein religiösen Unterfangen heraus, glaube ich, können wir uns wohl endlich zu einer gerechten Beurteilung des hegelschen Genius und seines Lebenswerkes entschließen. Wenn wir bekennen, daß *dieses* tiefste Problem Hegels durchaus noch nicht gelöst ist, sondern nur in dieser Form verfehlt war, und daß wir alle an der Lösung dieser letzten Frage zu arbeiten haben, dann verschwindet alle Geringschätzung gegen einen Irrtum, der zu den größten, aber auch zu den edelsten der Menschheit zählt. Was zum Abschluß kam, war ein Versuch, das Problem von Religion und Erkenntnis von kantischen Prinzipien auszulösen — und das verbürgt die grundsätzliche Einheit der Geschichte des Denkens von Kant bis Hegel. Was zusammenbrach, ist aber nicht nur ein wissenschaftliches System, sondern eine allgemein menschliche, über alle wissenschaftliche Besonderung hinausweisende Bemühung, von der unirdischen Ewigkeit der Gottheit und

von ihren Ideen mit der Untrüglichkeit der menschlichen Erkenntnis a priori zu wissen. Das erst sichert dieser heldenmäßigen Unternehmung das höhere Interesse der Menschen, welches sie wohl für die Dauer aller geschichtlichen Zeit verdient und zu beanspruchen hat. Nur von hier aus läßt sich endlich das Werk dieses Denkers in einigen allgemeineren Zusammenhängen würdigen: Zusammenhänge, welche jene Triebfedern ahnen lassen, die überhaupt die Geschäfte des Denkens auf dieser Welt treiben und dem Gemüte des Menschen die befiederten Schwingen leihen (wie Platon sagt), mit deren Hülfe er den schweren und anstrengenden Flug dem seligen Kristallgewölbe der Ideen zu anhebt. Und von hier aus scheint mir auch der kühne Vollender des deutschen Rationalismus berechtigt zu sein, trotz all seiner Irrtümer vor den Eingang seines unvergleichlich folgereichen Lebenswerkes jene adeligen und stolzen Worte zu schreiben, die sich einst Dante, wie man sagt, auf sein Grab gewünscht hat: „Quidquid feci, venit ex alto“ ...

Was er auch gedacht hat, — es war aus der Höhe gekommen.

DIE TRAGÖDIE DES PLATONISMUS UND IHR ERGEBNIS FÜR DIE PHILOSOPHIE

„Die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gestalt abgestreift."
Hegel



n dem bilderüppigen, metaphysischen Epos der Finnen, der „Kalewala," kehrt ein eigentümlicher Vorgang von auffallender und seltsamer Bedeutung einigemale wieder. Der alte Held Wäinämöinen unterwirft sich hier die elementarischen Hindernisse, die er zu besiegen hat, nach vielen vergeblichen Versuchen und Bemühungen endlich durch eine beschwörende Formel, die in jedem Falle von geradezu furchtbar bezwingendem Eindrucke auf seine phantastischen Gegner ist: er spricht ihnen nämlich die Drohung aus, *ihren Ursprung zu singen.*

Man wird uns gestehen, daß kaum noch ein Beispiel vorhanden sein dürfte, wo die mythische Kühnheit des Symbols eine derartig überzeugende und gleichsam metaphysische Warheit ausgesprochen hätte. Denn ist es nicht so, daß, wer den Dingen und Ereignissen seines Lebens den Ursprung zu sagen vermöchte, sie sich wahrhaft unterwirft, ihre Möglichkeiten durchschaut, ihre Notwendigkeit begreift und ihre vielleicht schmerzensreichen Einwirkungen überwunden hat? Ein solcher hätte aufgehört, über die Geschehnisse und Erfahrungen des Lebens oder der Wissenschaften zu erschrecken, wegen der unergründlichen Tatsächlichkeit ihres Daseins zu erstarren. Er hätte auch aufgehört, auf das in seiner inneren Notwendigkeit Erkannte

zu schmähen oder seine Äußerungen zu verwerfen, eben weil er *verstanden* hat, wo er sonst nur *erfahren* durfte. Kurz gesagt: es ist auch heute wie immerdar unser höchster Vorsatz, zu dem Zustande jenes weisen finnischen Alten zu gelangen: den Dingen ihren Ursprung zu nennen, um sie sich uns eigen und vertraulich gemacht zu haben.

Es ist nicht schwer, dieses Allgemeine und Wahre auf unseren besonderen Fall anzuwenden. Indem wir den zeitlichen und seelisch-wirkenden Beweggründen eines philosophischen Gedankens nachgegangen sind, indem wir namentlich zuletzt auch die menschlich-natürliche Herkunft einer anscheinenden geschichtlichen Paradoxie zu verstehen gegesucht haben, sind wir zu einer *Entschuldigung* gelangt. Der philosophische Rationalismus hat dadurch in unseren Augen alle Gefahr und alle ihm eigentümliche Fremdheit verloren. Wir sind durch Erkenntnis des Ursprungs endlich in den Stand gesetzt, diese besondere Form des denkenden Menschengeistes zurückzuführen auf eine schlechthin bekannte und an sich verständliche Erfahrung, auf einen Vorgang, mit welchem überall noch alles angehoben hat, was eine Geschichte, eine Entwickelung, eine Läuterung sein eigen nennen durfte. Wir meinen damit Folgendes, um noch genauer verständlich zu sein:

Je früher der Mensch zurückgeht in seiner Geschichte, desto mehr und Höheres sieht man ihn vom Leben verlangen. Überall ist der Beginn irgend einer philosophischen oder religiösen Tätigkeit, die auf das Metaphysische gerichtet ist, mit den strengsten und überschwenglichsten Anforderungen an menschliche Macht und menschliches Können bezeichnet: in der Religion will man sich den Willen seiner Götter und Götzen beugen und sich dienstbar machen, in der Philosophie die Wirklichkeit in ihrer letzten Wahrheit a priori erkennen. Dogmatisch im Glauben, dogmatisch

im Wissen, wird der Mensch erst die überspanntesten Anforderungen an seinen Geist stellen, bis ihn die langsame Einsicht in die Unmöglichkeit seiner Ziele zum Verzicht bewegt. Der Mut zur Entsagung und die Einsicht in die Notwendigkeit derselben kommt auch der ganzen Menschheit erst nach vollbrachten Lehrjahren, es ist, kann man mit Goethe sagen, die Weisheit der Wanderjahre, die nur zögernd und vielfach irrend angenommen wird. So ist es von vornherein nicht zu erwarten, daß die Anfänge der Wissenschaft in Europa, die so ziemlich zusammenfallen mit dem Beginne der griechischen Philosophie, eine Ausnahme von dieser allgemein gültigen Beobachtung machen sollten.

In der Tat handelt es sich beim wissenschaftlichen Erkennen in der frühesten Form, in der ionischen Naturphilosophie, gleich um ein unbedingt sicheres, intuitives und daher untrügliches Erfassen der Wahrheit, um ein Dogma ohne Kritik und ohne Zweifel, mithin von apodiktischer, sich selbst beweisender Gewissheit. Die wissenschaftliche Methode hierzu war allerdings in gewissem Sinne empirisch zu nennen, sofern irgend ein Ur-Element der Erfahrung zum metaphysich Wirklichen erklärt wurde. Diese Erfahrungserkenntnis vermochte aber nur solange die Methode der Philosophie und damit der Wissenschaft überhaupt zu sein, als man eben in den Inhalten, welche die Erfahrung bot, die metaphysische Wirklichkeit und den genetischen Ursprung der Welt zu finden vermuten konnte: also etwa im Wasser wie Thales, in der Welt-Luft wie Anaximenes. Indessen vom ersten Augenblicke an, wo mit der Überzeugung von der höheren metaphysischen Wirklichkeit der Erfahrungsinhalte gebrochen wurde, mußte auch die Methode der Erkenntnis auf andere wissenschaftliche Möglichkeiten sinnen, sich dieses wahren Seins zu bemächtigen. Denn wissen (= finden!)

oder erkennen hieß soviel wie die ursprüngliche und metaphysische Wirklichkeit *in* sich, im Bewußtsein haben, ganz und gar das ansichseiend Wahre zu besitzen. Solange man dieses Wahre in der sinnlichen Erfahrung suchte, genügte auch die richtige Erkenntnis der Erfahrung, um zum Besitze der Wahrheit zu führen. War aber das Reich der Erfahrung durchschaut als die ausnahmelose Gesamtheit von Relativitäten, die aus einem vor-erfahrungsmäßigen, überempirischen, apriorischen Sein genetisch abgeleitet waren, schien alles Erfahrene mit einem Male auch das metaphysische *Nicht*-Wirkliche zu sein, — da konnte die Erfahrung auch nicht mehr zur Vermittelung einer untrüglichen Erkenntnis dieses Seins genügen.

Dieser Weg war eingeschlagen worden von den Eleaten um gerade durch den Platonismus vollendet zu werden. Mit vollstem Rechte verwirft dieser das unmittelbare Gegeben-Sein der Erfahrung als das ansichseiende Wirkliche; mit erhabenem Tiefsinn erfindet er ein metaphysisches Apriori, das, was es auch sein möge, auf jeden Fall der Erfahrung als deren Grund vorangeht und nicht von ihr bedingt ist. Aber gleichzeitig überträgt doch Platon unversehens das schon *vor* ihm angenommene methodische Prinzip der Erkenntnis auf sein neu entdecktes Apriori: daß nämlich die wahre Wissenschaft nur eine untrüglich gewisse, aller Wahrscheinlichkeit entrückte sein darf, daß sie mithin auch, wie ehedem die sinnliche Anschaulichkeit der Erfahrung, das Ansich-Wahre selbst zum Inhalte haben müsse! Was die ionischen Naturphilosophen noch ohne Harm tun konnten, da sie naiv auf die sinnlichen Wahrnehmungselemente als einer objektiven Wirklichkeit bauten, wird hier zu einer Aufforderung, die dem Menschen das Unmöglichste zumutete: die Erkenntnis des metaphysischen Apriori in seinem Ansich-Sein, das apodiktisch-beweisende Wissen um

die Wahrheit schlechthin, — mithin apriorisches Erkennen eines Apriori-Seins. Das allein Wirkliche, der unmittelbar sinnlichen Relativität als dauernde Gesetzlichkeit Entrückte, soll in seinem ewigen Ansich *ge*-wußt werden, d. i. *be*-wußt sein. Da aber alles, was bewußt ist, doch wieder insofern der Erfahrung angehört, als es dem Gesetze der Relativität und der Erscheinungsmäßigkeit derselben verfällt, so fordert der platonische Erkenntniswille im Grunde nichts anderes als ein Wunder, d. h. ein Durchbrechen der Gesetze, welche Platon für den Erfahrungsinhalt selber aufstellt, eine Verleugnung der Wahrheit, daß alles Bewußte und sich im Bewußtsein findende Dasein nicht metaphysisches Wesen, nicht ansichseiende Wirklicheit ist. Daraus erfolgt, daß der Rationalismus schon in seinen Anfängen zu einem Verstoße gegen den heute sogenannten Grund-Satz von der Phänomenalität führt.

Alle Erfahrung ist eine *vermittelte* Erkenntnis, von der Wirkung auf die Ursache hypothetisch erschlossen, was man in der Logik induktive Methode nennt. Diese Ursachen-Induktion ist demnach ein durch die *Kausalität* vermitteltes Wissen, eine mutmaßliche Ergründung der Ursachen durch die Vermittelung gegebener Wirkungen. Alles apriorische Erkennen des Rationalismus ist hiervon das Gegenteil, d. h. es ist *unvermitteltes* Wissen[1]. Der Rationalismus verzichtet auf die vermittelnde Rolle der Kausalität,

[1] Dem widerspricht nicht, daß Hegel alles Wissen vermittelt sein läßt durch das Ur-Teil, d. i. die Selbsttrennung des metaphysischen Begriffes in seine inhaltlichen Momente oder Kategorien. Denn indem der erkennende Mensch dieses metaphysische Urteilen und Vermitteln des Begriffes und damit das Werden der Welt a priori zu erkennen imstande ist, muß er notwendig den Begriff unmittelbar *vor* dem logischen Akte seiner Selbst-Vermittelung anschauen können. Wie vermöchte sonst das menschliche Urteil zugleich dem metaphysischen Ur-Teil zu entsprechen?

wir sollen nicht zunächst die Wirkungsweisen mutgemaßter Ursachen als gegebene Tatsachen ansehen, um von ihnen aus rückzuschließen, sondern die Ur-Sache, das genetische Prius aller Wirkungen und Phänomene muß sich uns unvermittelt darstellen. Das apriorische Erkennen schaltet mithin die Vermittelung der Kausalität aus und setzt an deren Stelle die Identität, d. i. die Einerleiheit von wirkender und gedachter Ursache oder von „Realgrund und Erkenntnisgrund".

Aller Rationalismus führt demnach erstens zum Widerspruche gegen den Satz von der erscheinungsmäßigen Beschaffenheit unserer Bewußtseins-Inhalte, zweitens zu der täuschenden Annahme eines „reinen Denkens" ohne alle Erfahrung, vor aller Erfahrung, und drittens zu der Behauptung von der Einerleiheit wirkender und gedachter Ursachen.

Durch diese Erwägungen, die schon oft genug Gegenstand der Kritik gegen den Rationalismus waren, offenbarte sich uns aber die tiefere Einsicht in einen Widerspruch, der schon mit der platonischen Fragestellung anhebt. Die beiden Apriori nämlich, welche der Rationalismus aufstellt, widersprechen sich, und zwar kontradiktorisch ausschließend. Wenn es ein *metaphysisches* Apriori gibt, so gibt es keine apriorische *Erkenntnismethode*: wie wir bei Betrachtung der kantischen Philosophie nachgewiesen haben. Der Zwiespalt zwischen diesen beiden möglichen Apriori kommt dadurch zum Ausdruck, daß der Rationalismus in demselben Augenblicke sich selber aufgibt, wo er das Wesen des metaphysischen Apriori erkannt hat: bei *Kant*. Der kantische Rationalismus hat das dunkle Gefühl, daß er nicht mehr Rationalismus sein dürfe; er nennt sich *Kritizismus*, um einen grundlegenden Unterschied zu allem anderen Rationalismus zu behaupten, d. h. er bricht im Geheimen mit der bisherigen Methode, wenn auch ohne eigent-

liches Bewußtsein, und wird dadurch zum Zerstörer seiner selbst.

Wenn indessen die Wissenschaft des Menschen auf keines der beiden Apriori verzichten will, da sie sowohl des metaphysischen Apriori bedarf, um sich die Ursprünge des Bewußtseinsinhaltes wenigstens einigermaßen vorstellig zu machen, als auch des methodischen, da sie nicht auf unbedingt beweisendes Erkennen verzichten zu können glaubt, — so bleiben ihr nur zwei Wege: entweder sie behauptet, daß es einen Inhalt im menschlichen Bewußtsein gäbe, der nicht bloße Erscheinung sei, sondern auch metaphysische Wirklichkeit, oder sie sagt umgekehrt, daß es eine Art von metaphysischer Wirklichkeit gäbe, zu deren Wesen es gehöre, Bewußtsein zu haben, d. h. „Ich" zu sein. Beide Möglichkeiten hat der Rationalismus nach Platon entwickelt. Die zweite Möglichkeit, (um mit ihr zu beginnen, da sie im geschichtlichen Verlaufe die erstere bedingte), ist der Weg des Cartesianismus, der das Ich als ein metaphysisches Bewußt-Sein zum Prinzip aller Philosophie macht und in ihm eine ansichseiende Wirklichkeit zu erkennen vorgibt, deren Natur es sei, sich ihrer selbst bewußt zu sein. Wir haben gefunden, *wie* sehr der moderne Rationalismus die Geschichte dieses Ichs ist. Diesem Ich hat dann die menschliche Wissenschaft den größten Ruck zu verdanken, der seit Platon nach aufwärts getan wurde: das empirische Ich des Cartesius erlebt seine Vertiefung (oder wollen wir sagen „Erhöhung?") im transzendentalen Ich des Kant.

Mit ihm hat der Rationalismus seine geistreichste und folgenschwerste Möglichkeit offenbart. Das metaphysische Apriori Platons ist aus seiner verhältnismäßigen Unbestimmbarkeit zu einer greifbaren Verständlichkeit gelangt: es ist nun transzendental, d. h. apriorische Bedingung für die Möglichkeit alles Bewußtseins-Inhaltes, eine Summe von Kate-

gorien oder von intellektualen Funktionen. Gleichzeitig wird der Satz von der erscheinungsmäßigen Beschaffenheit des Bewußtseins in seiner bestimmtesten Unzweideutigkeit ausgesprochen: aller Inhalt des Bewußtseins mitsamt dem cartesianischen Ich ist Vorstellung. Eine Weile schien es, als solle hier der Widerspruch zwischen dem metaphysischen und dem methodischen Apriori endgültig zutage gefördert werden, als müsse sich jetzt herausstellen, daß die Philosophie mit beiden Arten desselben nicht mehr wirtschaften könne. Aber das Erwartete trifft nicht zu: die Verwechslung vom empirischem und transzendentalem Ich ermöglicht es Kanten, eine apriorische Erkenntnis des Transzendentalen zu behaupten.

So wird ein letzter, kühnster Versuch gemacht zu vereinigen, was seiner Natur nach unvereinbar ist. Das transzendentale Apriori, wie von jetzt an das metaphysische genauer bezeichnet werden muß, erfährt seine Weiterbildung als transzendental-bewußtloser, absoluter Geist, um damit seinen bis jetzt letzten geschichtlichen Ausdruck zu finden. Das methodische Apriori ist in seiner gewohnten Form beibehalten, das Wunder einer intellektualen Anschauung oder einer dialektischen Methode bleibt auch hier das Mittel für die Erkenntnis. Aber noch niemals hatte es so den Anschein einer ganz unmöglichen Ungeheuerlichkeit erweckt, wie jetzt. Denn hier war die intellektuale Anschauung nicht nur apriorische Erkenntnis der Ideen, wie bei Platon, oder apriorische Erkenntnis von Kategorien, wie bei Kant, — sondern hier verlangt sie das höchste, was spekulative Kühnheit zu ersinnen vermag: nämlich apriorische Erkenntnis des absoluten Geistes, .. Gottes! In Hegels absolutem Wissen gab der Platonismus erst seine Absicht zu erkennen. Die Geschichte der Philosophie hat die noch halb verhüllten Meinungen und Ziele der Platonik endgültig

herausgearbeitet, sodaß sie sich jetzt in schroffster Gegensätzlichkeit gegenüber stehen: hier die Fortbildung der platonischen Ideen zum transzendental-bewußtlosen Geiste oder dem Hervorbringer der das Bewußtsein aufbauenden Kategorien; daneben die Forderung des methodischen Apriori, diesen bewußtlos absoluten Logos mit Gewißheit, ohne Vermittelung der Erfahrung, zu erkennen. Der Sinn der platonischen Dialektik als einer apriorischen Lehre von den Ideen war jetzt nur allzu deutlich entwickelt in der Dialektik Hegels: sie war gleichbedeutend geworden mit einer intellektualen Anschauung des ewigen Geistes. Echte Wissenschaft und echte Dialektik, hatte Platon gelehrt, müsse beweisende (infolgedessen apriorische) Lehre vom Ewigen sein, — das Ewige ist absoluter, transzendentaler *Geist*, hatte Hegel hinzugefügt, und seine unfehlbare, apriorische Erkenntnis ist nur möglich im absoluten Wissen oder in der intellektualen Anschauung des Ich = Ich, welches sich selbst als das Ewige reflektierend erfaßt.

Dadurch waren in Hegels Philosophie die verborgenen Forderungen, welche im Platonismus keimend gelegen hatten, bis ins Ungeheuere verzerrt und vergrößert ans Tageslicht getreten. Man gewahrte den Preis, um dessentwillen apriorische Erkenntnis der ansich seienden Wahrheit erkauft werden mußte: nämlich die Identitität des ewigen Geistes mit dem Ich des Menschen, die Einerleiheit der zur Idee Hegels fortentwickelten platonischen Allgemein-Begriffe mit dem erfahrbaren Inhalte unseres Ich-Bewußtseins. Die dialektische Methode des deutschen Philosophen war die wissenschaftlich großartigste Deutung, welche der Eros Platons möglicherweise erfahren konnte, und der Zerfall derselben bezeichnet den endgültigen Verzicht der Wissenschaft auf alle jene mystischen Erkenntnisarten, die sich nach und nach aus dem Eros ergeben hatten. Fortan bleibt

die Wissenschaft dieser beflügelnden Ekstasis der Erkenntnismethode enthoben — eine harte und unerbittliche Entsagung, wodurch ihr der Verzicht auf einige letzte Berührungspunkte mit allgemein menschlichen Gefühlen und Bestrebungen zugemutet wird. Der platonische Eros war schuld gewesen, daß die Philosophie leichter zur Mythenbildung hinneigte und sich leichter selbst verlor als die übrigen Wissenschaften, er hatte aber auch der Philosophie fortreißende Gewalt und bezwingende Menschlichkeit erteilt, wie sie keiner andern Wissenschaft zu eigen war. Wurde ihr diese Methode ein für allemal entzogen, so mußte sie für eine Weile an Spannkraft verlieren, wie wir dies nach dem Tode Hegels erlebt haben. Aber das geschah nur, damit sie sich später um so freier und unverhohlener zur Wissenschaft entwickeln könne, um der Wahrheit zu dienen, die ja auch ohne jenen Eros niemals nüchtern und ohne Ehrwürde ist. So ist die rationale Methode, die ihren Sinn und ihr Leben von der Liebe zu Gott hatte, uns zu unserem Heile versperrt.

Es war in gewissem Sinne das gute Recht Hegels, sich als den Vollender der Geschichte der Philosophie anzusehen. Soferne die Philosophie identisch ist mit dem Rationalismus des Abendlandes (und sie ist es gerade in ihrem wichtigsten Teile!) soferne hat auch Hegel dieselbe zu Ende gedacht. Über ihn hinaus konnte keine rationale Philosophie mehr kommen. Das platonische Prinzip war erschöpft, weil es vollständig entwickelt war. Die Philosophie, die in der Selbst-Reflektion des ewigen Geistes ihre wissenschaftliche Methode, ihren Ausgang und ihr Ziel fand, hatte sich allmählich von dem Verfahren aller anderen Wissenschaften getrennt. Ja, das Merkwürdige ist: die Philosophie hatte sich selbst zersplittert in einen Teil, welcher die mystische Methode des Platonismus weiterpflegte, und in einen solchen, welcher etwa nach der Art der europäischen Naturwissen-

schaften vorging, die Erfahrung zum Ausgangspunkte nehmend und aus ihr die Welt-Gesetze oder Kategorien zu erkennen versuchend. Kein anderer der großen Rationalisten — und das ist sehr bemerkenswert! — als Hegel selbst hatte begonnen, dieser Methode zu huldigen, wenn auch sicherlich ohne innere Klarheit über den gefährlichen Widerspruch mit seinen Hauptwerken. Die Vorlesungen, welche nach Hegels Tode herausgegeben worden sind, die Ästhetik, die Geschichtsphilosophie und die Religionsphilosophie, bedeuten in diesem Sinne den Umschwung, sie verkünden eine neue Methode des Philosophierens, ob auch noch ohne Klarheit und mit sich selbst unwissend[1]. Diese Zeichen deuteten darauf hin, daß mit Hegel das Ende des Platonismus unvermeidlich geworden war. Für die zwei grundsätzlichen Geistesströmungen, die von nun an die Philosophie beherrschen sollten, für den Materialismus und den Neukantianismus, besaßen sowohl Platon als Hegel nur noch geschichtliches Interesse. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und historischen Verwandtschaft aller rationalistischen Denker erlosch immer mehr oder wurde verdrängt durch die starke Beschäftigung mit der Lebensarbeit Kantens. Aber am Ende konnte man sich nicht so tief mit Kant einlassen, als es geschah, ohne gezwungen zu werden, über Kant selber hinauszugehen. Ein Menschenalter des Denkens von der Fülle der hegelschen Zeit hatte zu tiefe Spuren hinterlassen, als daß man es dauernd hätte beiseite liegen lassen dürfen als einen Irrtum, dem jede fruchtbare Wirkungsweise auf die Geschichte versagt bleiben müßte. Der deut-

[1] Ganz unmißverständlich hat sich Hegel hierüber in der herrlichen Einleitung zu seiner Philosophie der Geschichte ausgesprochen, wenn er sagt: „wir haben historisch, *empirisch*, zu verfahren“, a. a. O. S. 14. Aber Hegel scheint nicht gemerkt zu haben, daß er damit die Methode seiner früheren Lebensarbeit umstieß.

sche Rationalismus war die Folgerung aus einer zusammenhängenden geschichtlichen Problemstellung, und es ging nicht an, Kant aus diesem Prozesse allein zu behandeln, ohne sich nicht unwillkürlich in die Schwierigkeit des Prozesses selbst zu verwickeln. War das einmal geschehen, oder wird es noch weiterhin geschehen, so steht die Philosophie, genau wie Kantens große Nachfolger, vor dem unendlichen Problem, welches wir in dieser Arbeit wenigstens zu skizzieren und in den Umrissen zu entwerfen versucht haben. Und hiermit sind wir bis zur Gegenwart gelangt, wo wir noch mit einigen Worten den fraglichen Zustand der heutigen Philosophie berühren wollen.

Kants transzendentaler Verstand hatte „Bewußtsein überhaupt" sein sollen, immer wieder im letzten Grunde einerlei mit dem empirischen Ich. Hegels transzendentaler Verstand ist die Weiterbildung von Kants Bewußtsein überhaupt gewesen in seiner tiefsinnigsten Form als absoluter Geist. Unsere Philosophie wird sich nun zu entscheiden haben, ob sie den transzendentalen Verstand noch in der halben und zweideutigen Form Kants fassen kann oder in der kühnen Form der nachkantischen Philosophie, d. h. ob sie Wissenschaft von einem in sich uneinigen Bewußtsein überhaupt oder vom absoluten Geiste sein muß — ob sie wirklich auf die Fortbildung von Kants transzendentalem Ich durch Fichte, Schelling und Hegel zu verzichten vermag oder nicht: das ist ihr Problem!

Wenn irgendwo Kritizismus am Platze ist, so ist es an der Stelle, wo entschieden werden soll, ob der Geist der Kategorien transzendentales Ich oder absoluter Logos sei. Der Kritizismus Kants bleibt ein Postulat, eine unerfüllte Forderung, wenn er hier nicht geübt wird, wenn die endgültige Entscheidung ausbleiben sollte, ob die Philosophie nach Kant einen Fortschritt gemacht habe, oder ob Fichte,

Schelling und Hegel mit ihrer Philosophie des absoluten Geistes vergeblich und zu unserem Unheil gearbeitet, vergeblich gelebt und ihr Land vergeblich in Flammen versetzt haben.

Wir haben bei Kant die Gründe eingesehen, die ihn bewogen hatten, den transzendentalen Verstand mit dem empirischen für einerlei auszugeben: es war sein Apriorismus der Methode. Da dieser heute für unsere nicht rationale Philosophie wegfällt, so ist kein Grund mehr anzugeben, warum wir zurückscheuen sollten, die Lebensarbeit Fichtes, Schellings und Hegels grundsätzlich in unser Denken aufzunehmen. Was das Werk dieser drei Denker menschlich vergänglich und für die nachfolgende Zeit unannehmbar machte, war ja das zweite Apriori der Methode, d. h. ihre rationale Erkenntnisform, ihr Eros. Wir haben durchaus keine Ursache mehr, diesen rationalen Irrtum mitzumachen, wir haben also auch keine Gründe, vor den inhaltlichen Ergebnissen ihres Denkens und dessen Weiterentwickelung zurückzuschrecken. Was in ihrem Werke irrtümlich war, ist das Rationale gewesen, der Wille, a priori abzuleiten, intellektual anzuschauen; mit einem Worte: die Methode. Was dauernd bleiben soll, ist der Inhalt, der Fortschritt vom transzendentalen Ich zum absoluten Geiste, die Erkenntnis, daß die Kategorien keine Funktionen des Ichs[1], sondern des überichlichen, nicht-bewußten, hervorbringenden Geistes sein könnten. Das ist die Frage, welche der Rationalismus an

[1] Auch nicht von Fichtes absolutem Ich, da absolutes Ich ein Widerspruch im Worte ist. Ein Ich ist niemals absolut, da es als solches im Bewußtsein ist, mithin an die Form von Subjekt-Objekt gebunden sein muß, seine Objekte mithin nicht zugleich produziert und anschaut, sondern sie empfangend von außen erhält, mithin auch nicht absolut, sondern abhängig ist. Ein Ich ohne Bewußtheit, wie Fichtes absolutes Ich, ist eben kein Ich mehr, wie es die sprachliche Gewaltsamkeit dieses großen Mannes vorgeben möchte.

seine nachkommende Zeit richtet, sein Vermächtnis, wo er noch lebt; das ist auch das Grundproblem einer Wissenschaft, die mit demjenigen Teile der hegelschen Philosophie abzurechnen willens ist, der über die Irrtümer einer falschen Methode und eines falschen Eifers hocherhoben steht. Diese Frage fällt zusammen mit der anderen nach dem Wesen des Geistes, sofern er das ursprüngliche, produktive Vermögen bedeutet, welches auf unsere erfahrene Bewußtseins-Welt gerichtet ist und ihr transzendental zugrunde liegt. So allgemein gefaßt, will selbst der lange Weg, der seit Platon zurückgelegt ist, fast klein erscheinen: — — eine irrtümliche Methode wurde verlassen, eine genauere Erkenntnis des Problems erreicht, ein Wissen von der Art erlangt, *wie* wir fragen dürfen, ohne eine unmögliche Aufgabe zu stellen. Aber *das* Problem ist geblieben, die dunkle Frage, wie es möglich sei, daß die Philosophie eine Wissenschaft und eine Erkenntnis „vom Ewigen" wäre, nicht mehr von dem Ewigen der antiken Mythe, sondern von dem Geiste, der schaffend, hervorbringend und nicht empfangend ist. *Dieses* Problem des Schaffens oder der synthetischen Aktualität des Geistes hat die Philosophie zuerst über Hegel und den deutschen Rationalismus hinausgeführt: erstmals in der Allwillenslehre Schopenhauers, dann in den Werken des späteren Schelling von 1827 an, und endlich in dem gemeinsamen Jünger dieser beiden, in Eduard von Hartmann. Diese Männer sind als die drei ersten Überwinder des Rationalismus anzusehen[1]. Erst

[1] Da dieses Jahr unter dem Zeichen der Erinnerung an einen uns überaus teuren, unvergänglich strahlenden Namen steht, so mag es von einigem Interesse sein zu vernehmen, daß *Schiller* bereits in seinen „philosophischen Briefen" die erkenntnistheoretische Methode einer *nicht* rationalen Welt-Erkenntnis angedeutet hat. In dem Abschnitte „Gott" wird alle menschliche Erkenntnis als einen bloßen Kalkül angesehen, zu dem die letzte Probe notwendig immer ausbleiben wird, d. h. demnach als einen *Wahrscheinlichkeitskalkül*! Der methodische Instinkt Schillers ist

mit ihrer „positiven“, d. i. *nicht* rationalen Philosophie wird uns der Begriff, der seit Platon im verborgenen Zentrum aller Philosophie gestanden hat, möglich, — der Begriff einer apriorisch-genetischen synthetischen *Geistes-Funktion!* Halten wir an diesem letzten Begriffe als an dem großen Ergebnis der rationalen Philosophie fest, so ist noch folgendes kurz zu erwägen:

Unser geschichtliches Problem andeutungsweise bis zur Gegenwart fortführend, sind wir von selbst dadurch auch der Geschichte entgangen. Der rationalistische Grundgedanke liegt vor uns, wie er sich im Verlaufe seiner Entwickelung ausgebildet und in sich abgeschlossen hat, als ein Ergebnis der Philosophie und ihrer Geschichte, die mehr oder weniger unabhängig von den Resultaten und Forschungen der anderen Wissenschaften ihren Gang genommen hat. Eine letzte Frage, die hier noch aufgeworfen werden muß, kann daher nur mehr diese sein: wie nämlich ein durchaus philosophisches, gleichsam unabhängig in sich beschlossenes Entwickelungsergebnis wie das unsrige, überhaupt noch mit den übrigen Wissenschaften und anderen Erfahrungsreihen übereinstimmen könne? Wir haben zwar in gleicher Weise sowohl das große Paradoxon wie die ernste Wahrheit des Rationalismus in ihren philosophischen und im engeren Sinne metaphysischen Zusammenhängen zu würdigen und zu verstehen gesucht; — indessen wir sind damit nur einer letzten, schwersten Prüfung entgegengeeilt, die wenigstens noch insofern hier berührt werden muß, als sie sozusagen jenseits der Grenze dieses Buches harrt: ob nämlich das geschichtlich Gerechtfertigte, aber von den Erfahrungswissenschaften ge-

---

hier umsomehr zu bewundern, als die „philosophischen Briefe“ vor der Bekanntschaft des Dichters mit Kant verfaßt worden sind und deshalb nicht etwa als eine Frucht der kritischen Betrachtungen über die kantische Philosophie aufgefaßt werden können.

trennt Gewordene sich noch dem Systeme dieser anderen Erfahrungsreihen einordnen, sich ihm vereinigen ließe? Hat das durch seine Geschichte starke und in ihr lebendige Resultat der rationalen Philosophie noch Anspruch auf die Gegenwart und Zukunft, oder ist nicht vielmehr gerade durch das abgeschlossene Werden in der Vergangenheit das Recht verwirkt worden, als gültige Tatsache der Wissenschaft neben anderen Wahrheiten derselben zu bestehen?

Der Philosoph kann es nicht leugnen wollen, daß die Hypothese des reinen, synthetischen Geistes einigen gefestigten Lehren der Erfahrungswissenschaften zu widerstreiten scheint, daß man heute mehr denn je die Tatsache eines apriorischen, d. i. nicht an materielle Grundbestandteile gefesselten Geistes anficht, wo nicht gänzlich bezweifelt und verleugnet. Man hat diese Lehre in Widersprüche zu verwickeln gesucht mit der Abstammungstheorie, mit einer behaupteten „reinen" Erfahrung, deren Analyse das Fehlen solcher reinen Geistesfunktionen ein für allemal ergebe, endlich mit den Fortschritten, welche die experimentelle Seelenlehre in jüngster Zeit gemacht hat.

Es ist einleuchtend, daß wir die bedeutenden sich hieraus ergebenden Entscheidungsfragen nicht mehr an diesem Platze zu erörtern haben. Es genügt daran zu erinnern, daß der Streit über das Dasein einer bewußtlos wirkenden, synthetischen Geistestätigkeit ohnehin schon entbrannt ist und in Zukunft noch heftiger entbrennen wird. Die Auseinandersetzungen der Metaphysik mit den Lehren und Hypothesen anderer Wissenschaften, vornehmlich der Psychologie, Physiologie und Biologie, gehören nicht mehr zu unserer jetzigen Aufgabe. Genug, daß die wissenschaftliche Überzeugung Tag für Tag um ihre Existenz kämpfen und sorgen muß: sie kann unmöglich, falls Wahrheit in ihr ist, ohne die herrlichste Belehrung und Befestigung daraus hervorgehen.

Wir denken und wünschen es nicht, daß das höchste menschliche Besitztum, nämlich ein wissenschaftlich begründeter Glauben an einen a priori wirksamen Geist, als Ausnahme von diesen Anfechtungen uns bewahrt bliebe, um zum tötenden Dogma zu erstarren, anstatt auch in Zukunft immer neu sich zu wandeln und damit zu bewähren. Wir haben das unsrige getan, wenn wir das rationale Problem in seiner geschichtlichen Wesentlichkeit und Gründlichkeit uns zu verdeutlichen wußten, um wenigstens Eines sicher zu verstehen: wie tief die Überzeugung von der Wahrheit des Rationalismus eingewurzelt ist, wie schwierig und eingreifend seine Probleme sind und welcher Anstrengungen es in der Zukunft bedarf, den Kampf um die synthetische Geistesfunktion so zu führen, daß er der Würde jener großen Namen entspricht, die ihr Leben und ihre Wirksamkeit so durchaus dafür eingesetzt haben.

So viel mag gesagt sein über das Thema dieser Arbeit, über die *wissenschaftliche* Bedeutung des abendländischen Rationalismus für uns.

Aber eine so lange und so mit höchster Anspannung aller menschlichen Kräfte des Geistes und des Herzens versuchte Aufgabe pflegt niemals nur ausschließlich wissenschaftliche Bedeutung zu haben. Die hier wirksamen Kräfte sind allgemeinster Natur und münden in die allgemeinsten Gestaltungsformen der Geschichte ein, der sie entstammen. Wir haben den ersten großen Meister des Rationalismus kennen gelernt in dem Athener Sokrates und haben gefunden, daß er von einer anderen Sehnsucht ausging, als einer rein oder auch nur überwiegend wissenschaftlichen[1]. Man erinnert sich, wie Sokrates von einem starken sittlichen Bedürfnis durch-

[1] Ob auch diese Sehnsucht bei dem Charakter des Sokrates eine intellektuelle war.

drungen war, wie sein Denken — und dies verbindet ihn mit seinen großen hellenischen Vorgängern, den Vorsokratikern! — nur dem Suchen und Forschen nach einem Prinzip gegolten hat, welches Grund-Satz einer allgemein geltenden Tugendlehre zu werden imstande sei. Die Not eines sich zersetzenden Volkstums und eines im Verfalle begriffenen religiösen Mythos hatte den platonischen Sokrates zu seiner neuen Philosophie gedrängt. Das Schicksal des Gedankens wurde bestimmt durch die Macht von Zeitumständen. Niemals ist der Rationalismus ein theoretischer Einfall gewesen, sondern ein Ergebnis äußerster Not. Die tragische Einsicht in den Verfall eines Volkstums und die Liebe des Genies, diesem Verfalle entgegen zu wirken, hatte auch den Sokratismus hervorgerufen.

Aber diese heroische Anstrengung des griechischen Geistes, noch *einmal* seinem Stamme eine Zukunft zu sichern mißlang. Weder gelangte der platonische Sokrates zu seinem Ziele, zu der allgemein verbindlichen Lehre vom Wesen der Tugend, noch war der „Begriff" mächtig genug, dem raschen Niedergange des Athen nach dem peloponnesischen Kriege Einhalt zu tun. In Ansehung der griechischen Kultur muß daher die praktische Absicht des Rationalismus als gescheitert angesehen werden: — die Fortbildung des sokratischen Prinzips traf die Polis, die es retten sollte, in unaufhaltsamem Zerfall. Der neue Staat, der aus der Herrschaft des Begriffes hervorgehen sollte, war nur im sehnsüchtigen Denken des Platon, der wirkliche Staat ging unter, ohne die zweite Jugend eines im heiligen Feuer der Philosophie Wiedergeborenen genossen zu haben.

So geschah es, daß der Sokratismus, der für das griechische Dasein erdacht ward, zum philosophischen Schicksal der nachantiken Zeit werden konnte. Aus dem Ziele des einzigen Atheners ist eine Aufgabe für viele Generationen

einer anderen Menschheit geworden. Eine lange Reihe von Denkern müht sich ab, die Probleme des Sokratismus zu lösen, d. i. jenen Logos von allgemein gültiger Bedeutung zu finden, unantastbar für die Zersetzung der Unphilosophen, gefeit gegen die Einwirkung aufklärerischer Sophisten.

Betrachtet man den Rationalismus in dieser geschichtlichen Kontinuität, so muß man sagen, daß dem deutschen Volke einmal geworden ist, was Sokrates seinem Athen erringen wollte. Der Begriff des Sokrates hat sich lebendig umgeformt, unter den Anfechtungen vieler Jahrhunderte ist er zu dem Logos des deutschen Rationalismus geworden, von Hegel dazu verwandt, um gegen denselben Geist siegreich zu kämpfen, der einst den Sokrates seine Aufgabe hatte entdecken lassen: gegen die Aufklärung. Wir gewahren, daß uns zugute kommt, was die Griechen nicht mehr zu befreien vermocht hat. Die Geschichte des sokratischen Logos ist die Geschichte einer Not, die, wie es scheint, immer wieder in den Zeiten der Reife und der Übergänge im Leben der Volkheiten wiederkehrt. Wenn wir den Rationalismus so verstehen, ist er auch für die weitere Geschichte des Menschen nicht umsonst gewesen, wenn wir die Einerleiheit seiner Beweggründe in der Antike und bei uns behaupten, hat er geschichtlich endlich das geleistet, was er von Anfang an wollte. Hegel hat einmal in seiner Geschichtsphilosophie von der griechischen Geschichte gesagt, daß sie durch zwei Jünglingsgestalten bezeichnet sei an ihrem Eingang und Ausgang: nämlich durch den homerischen Achilleus und durch Alexander den Großen. Mit demselben Rechte können wir die Geschichte des Rationalismus in Europa einschließen in das Werk zweier größter Männer: des platonischen Sokrates und Hegels! Aus der einheitlichen Geistesbewegung, die zwischen den beiden Gestalten lebendig war, schöpfen wir den Glauben an die tiefe Be-

deutung des Rationalismus als eines Welt-Phänomens: richtig verstanden, hat er dazu gedient, die Arbeit des menschlichen Geistes vor der gärenden Zerstörung zu bewahren, die der Mensch fortgesetzt zwieträchtig in sein eigen Werk zu tragen gesonnen ist. Der Wille des Sokrates ist der Wille Hegels, nur hier tiefer, ich möchte sagen: mystischer und religiöser, gefaßt; und der Wille Hegels war vielleicht nicht ganz unähnlich dem unserer eigenen Zeit: aufzufinden und zu besitzen einen Welt-Geist letzter Gemeinsamkeit, der uns vor der Zerstreuung bewahre, ein zusammenfassendes, hervorbringendes und gesetzgebendes Leben, welches der Willkür aller Einzelnheit Schranken schüfe, ein höchstes Evangelium der erkannten Wahrheit, an dessen Eingange abermals, jedoch in einem anderen Sinne, jene ewigen Worte Johannis geschrieben stünden:

„ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος!“

Berichtigung. Auf Seite 73/74 muß es heißen: Marsilio Ficino übersetzte neben den Dialogen Platons etliche Schriften der Neo-Platoniker ins Lateinische, darunter namentlich die Enneaden des Plotin, wovon die Bücher über das Schöne und über den Eros zu bedeutendem Ansehen gelangten.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Leopold Ziegler, Das Wesen der Kultur. Mit Buchschmuck von E. R. Weiss. Brosch. M. 4.—, in Halbperg. geb. M. 5.50

Inhalt: Einleitung. Das Verlassen der Natürlichkeit. Die Überwindung der Zivilisation. Das Wesen der Kultur.

Sonntagsblatt des „Bund", Bern. Um das Wesen der Kultur begreiflich zu machen, beginnt der Autor mit dem Sündenfall des Menschen, d. h. mit seiner Loslösung von der Natur. Allein er schildert nicht die äußere Entwicklungsgeschichte unsers Geschlechts, sondern die innere, d. h. er sucht das Werden der Menschheit psychologisch begreiflich zu machen. Da er Idealist ist und Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer und Hartmann ihm die metaphysische Unterlage liefern, ist seine Beweisführung eine rein logisch-dialektische. Die Idee, eine psychische Tatsache, ist ihm das Primäre; daraus konstruiert er sich die ganze Menschheitsgeschichte. Lichtvoll und klar sind seine Deduktionen, und wenn wir seine Prämisse vom Willen zur Freiheit, der den Menschen trieb, die Einheit mit der Natur aufzugeben, annehmen, so können wir mit der Kette seiner Folgerungen einverstanden sein. Ziegler stellt sich mit dieser These vom Willen zur Freiheit in bewußten Gegensatz zu der Darwinschen Formel vom Kampf ums Dasein. Sehr scharfsinnig bemerkt er, daß der Kampf ums Dasein durch die Loslösung von der Natur keine Förderung findet, daß im Gegenteil der Instinkt der Geschöpfe dadurch geschwächt und der Weg zur Dekadenz damit eröffnet sei.

Klar und gut gedacht ist auch seine Unterscheidung von Zivilisation und Kultur. Auf seinem Wege zur Freiheit sucht der Mensch zuerst die Natur sich dienstbar zu machen. Alle Mittel, die er dazu erfindet, alle Tätigkeit, die er darauf verwendet, machen die Zivilisation aus. Durch sie gewinnt der Mensch materielles Glück. Doch sieht er bald, daß er auf diese Weise in neue Unfreiheit und Abhängigkeit gerät, er sieht die Notwendigkeit höherer Ziele ein. Was ihn nun diesen entgegenführt, Kunst, Religion, Philosophie, das eben ist Kultur. In unsrer Gegenwart sieht der Verfasser ein Vorwiegen der Zivilisation vor der Kultur. Die Konsequenzen für das soziale Leben, die Ziegler aus seiner Philosophie zieht, weisen auf eine aristokratische Gestaltung der Gesellschaft hin. Ein Stand muß Träger der Kultur sein, wie auch Nietzsche es fordert. Die Vielen sind nur zur Zivilisation berufen. *E. G.*

Preußische Jahrbücher: Ein Jeder führt das Wort „Kultur" im Munde, aber nicht Alle werden sich eines bestimmten Begriffes dabei bewußt sein. Einen Versuch, ihn zu finden, stellt das vorgenannte Buch Zieglers dar, und zwar unternimmt es der Verfasser, „die Kultur aus dem zu begreifen, aus welchem sie einzig verstanden werden kann, aus der Notwendigkeit ihrer Entstehung, aus dem Zweck, den sie dem Menschen bei ihrer Entstehung erfüllte."

Nicht auf historischem Wege, welcher die Notwendigkeit der Kulturentstehung unerklärt lassen würde, sondern durch ein psychologisches, dialektisches Verfahren will Ziegler das Werden der Kultur klarlegen aus einer fortschreitenden Nötigung innerer Triebkräfte, die von Gestaltung zu Gestaltung fortdrängt, bis der Reichtum der menschlichen Beziehungen zu Natur und Welt das werden durfte, was man gemeinhin als Kultur bezeichnet ..... Überwiegend von dem erhabenen, idealen Geiste der Hartmannschen Philosophie beseelt, erhebt es sich mit kühner Jugendkraft hinan zu den Höhen gottmenschlichen Denkens. Möge es ihm vergönnt sein, vielen Lesern zu begegnen, die seinen inneren, edlen Gehalt zu schätzen wissen, damit es in unserer glaubensarmen, metaphysikscheuen, in theoretischem und praktischem Materialismus befangenen Zeit seinen Läuterungszweck erfülle und sie zu jener Kultur leite, die es meint. Seine begeisterte Sprache läßt es an Aufmunterung und Anregung hierzu nicht fehlen.

Anton Korwan

Wartburgstimmen: . . . Diese Grundfrage endlich einmal zu erledigen, ist die Aufgabe, die sich Ziegler gestellt und meines Erachtens in geistvoller Weise gelöst hat. Was ist Kultur? Wie verstehen wir ihr Wesen? Nur aus ihrem Werden, aus der Notwendigkeit ihrer Entstehung. Nun kommen aber letzten Endes die Kulturimpulse nicht von außen, sondern von innen. Hier also, in der Menschenseele, heißt es die letzten Gründe finden, jenen Trieb, der von Gestaltung zu Gestaltung drängend, eben das hervorbringt, was man gemeinhin Kultur nennt. Und dieser Trieb ist nichts anderes als das Bedürfnis des Menschengeistes, sein Dasein und seine Arbeit nach bewußten Zwecken zu regeln. Das Werden der Kultur fällt also zusammen mit der fortschreitenden Erkenntnis menschlicher Daseinszwecke und der bewußten Gestaltung der Wirklichkeit nach Maßgabe dieser mehr und mehr geläuterten Ziele menschlicher Arbeit. Die Kultur aber wird um so höher, wird um so mehr wahre Kultur sein, je richtiger wir den wahren Zweck unseres Daseins erkennen und unser Leben ihm gemäß gestalten. *W. v. Schnehen*

Platon. Gastmahl. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Kaßner. Mit einem Lichtdruck. Brosch. M. 2.—, in Halbperg. geb. M. 3.—

Platon. Phaidros. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Kaßner. Brosch. M. 2.—, in Halbperg. geb. M. 3.—

Platon. Jon. Lysis. Charmides. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Kaßner. (Erscheint 1905)

Plotins Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von Dr. Otto Kiefer. 2 Bde. ca. M. 12.—

Giovanni Pico della Mirandola. Ausgewählte Schriften. Übersetzt und eingeleitet von Arthur Liebert. ca. M. 6.—

Die Auswahl erfolgt aus seinen Briefen und aus folgenden philosophischen und theologischen Schriften: Heptaphus. 900 Thesen. De ente et uno. Über die Würde des Menschen. Christliche Lebensregeln und Aphorismen. Gebet an Gott. Gegen die Astrologie. Apologie. Kommentar zu Platons Gastmahl.

Giordano Bruno. Das Aschermittwochsmahl. Brosch. M. 4.—, in Halbperg. geb. M. 5.50

Giordano Bruno. Die Vertreibung der triumphierenden Bestie. 2. Aufl. Brosch. M. 7.—, in Halbperg. geb. M. 8.50

Giordano Bruno. Zwiegespräche vom unendlichen All und den Welten. 2. Aufl. Brosch. M. 6.—, in Halbperg. geb. M. 7.50

Giordano Bruno. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. (Erscheint 1906)

Blaise Pascal. Gedanken. Übersetzt von Bruno von Herber-Rohow. Mit Einleitung von Prof. Eucken. 2 Bde. brosch. je M. 3.—, in 1 Bd. geb. M. 8.—

Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Herman Büttner. Erster Band. 297 S. Mit Initialen und Leisten von J. V. Cissarz. Brosch. M. 5.—, in Halbpergament geb. M. 6.50. Vollständig in 3 Bänden.

Vom vollkommenen Leben (Theologia deutsch). Nach den Quellen herausgeg. und übertragen von Herman Büttner. Brosch. ca. M. 3.—

Angelus Silesius. Der cherubinische Wandersmann. Mit Einleitung herausgegeben von Wilhelm Bölsche. Brosch. M. 5.—, in Halbpergament geb. M. 6.50

Immanuel Swedenborg. Theologische Schriften. Aus den lateinischen Erstdrucken übersetzt und herausgegeben von L. Brieger-Wasservogel. Mit Porträt in Lichtdruck. 363 S. Brosch. M. 8.—, geb. M. 10.—

